

2. ÜNİTE:
FIKIH İLMİNİN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE İÇTİHAT



ÜNİTEMİZE HAZIRLANALIM

1. Sahabe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn, fukaha-i seb'a, mezhep, nas, fetva, içtihat ve müçtehit kavramlarının anlamlarını araştırınız.
2. Fıkıh ilmi hangi aşamalardan geçmiştir? Araştırınız.
3. Günümüzde yaşayan fıkıh mezheplerini, imamlarını ve bu mezheplerin hangi ülkelerde yaygın olduğunu araştırınız.
4. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinden "İçtihat" maddesini bularak okuyunuz.

[redacted]

[redacted]

İCTİHAD
(الاجتهاد)

Nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adı.

Sözlükte "çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek" anlamındaki **cehd** kökünden türeyen **ictihâd** "bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak" demektir. Aynı kökten türeyen **cihâd** ve **mücâhede** kelimeleri, mahiyetleri farklı da olsa "çaba sarfetmek" ortak anlamında ictihad kavramıyla örtüşür. Kur'an'da ictihad kelimesi geçmeyip bazı âyetlerde "cehd" ve "cühd" anılan sözlük anlamında kullanılır (el-Mâide 5/53; el-En'âm 6/109; et-Tevbe 9/79). Hadislerde bunun yanında ictihad, "kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi" mânasında kullanılmış (Buhârî, "İ'tişâm", 13, 21; Müslim, "Akżıye", 15; Ebû Dâvûd, "Akżıye", 11; Tirmizî, "Aḥkâm", 3) ve bu son kullanım, kelimenin fıkıh literatüründe kazandığı terim anlamı için âdeta başlangıç teşkil etmiştir. Terim olarak ictihadın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmış olup bunların ortak noktasını, "fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması" fikri teşkil eder. Tanımda "şer'î hüküm" kaydı aklî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmeleri, "zannî bilgi" kaydı da dinin kati hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar. Şer'î hüküm, konuyla ilgili bir nas bulunduğunda onun anlaşılması ve yorumlanması suretiyle, bulunmadığında ise çeşitli metotlar işletilerek elde edileceğinden tanımda şer'î hükmün kaynağı ve elde edilme metodu genelde yer almaz.

İslâm'da Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti dinî hükümlerin aslî iki kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması aklılla mümkündür. Bu sebeple nakil ve akıl birbirini dengeleyen bir işlev ve öneme sahip olmuş, ictihad da nakil karşısında aklın bu işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezî bir yer işgal etmiştir. Kıyas, re'y, istidlâl, istinbat, fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte ictihad, nasların lafız, mâna ve bilinçli boşluklarında gizli şer'î-amelî ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı ifade eder. Bu çabayı gösteren kimseye **müctehid**, hakkında ictihad edilen konuya da **müctehedün fîh** denilir.

1. İctihad Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi. İctihadın, fıkıh usulünün temel kavramlarından biri haline gelip konu etrafında zengin doktriner tartışmaların doğması mezheplerin teşekkül ettiği ileri dönemlerdeki fıkhî gelişmelerin ürünüdür. Ancak ictihad, sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tâbi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması, yani nas-olgu ilişkisinin kurulması yönündeki fikrî çabayı temsil ettiğinden böyle bir anlayış ve faaliyetin şer'î ahkâmın mükelleflere bildiriminin ardından, yani vahiy ve sünnet süreciyle birlikte başlamış olması tabiidir.

a) Hz. Peygamber Dönemi. Resûl-i Ekrem'in şer'î konularda ictihad edip etmediği hususu usulcüleri fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Resûlullah'ın yargılama, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen konularda, ayrıca meyve ağaçlarının aşılanması gibi dünya işlerinde ilâhî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifiyle, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin câiz olduğu İslâm âlimlerince genel kabul görmüştür. Asıl tartışma, şer'î hükmün tanım ve kapsamına da bağlı olarak onun şer'î hükümler konusunda ictihad edip etmediği noktasındadır. Bazıları, onun şer'î hükümlere ilişkin açıklamalarının tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu, bazıları da re'y ve ictihaddan kaynaklanmasının mümkün bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma sonrakiler açısından Kur'an'ın yorumlanmasında re'yin kullanılmasına kapı aralaması bakımından son derece önemlidir. Değişik boyutlarıyla re'y ictihadını câiz görenlere göre Hz. Peygamber, re'y yoluyla görüş açıklamak suretiyle bu konuda ümmetine örneklik etmiş ve nasları anlamada beşer aklına yer verileceğini göstermiştir. Nasları yorumlamada re'yin kullanılmasını câiz görmeyenler açısından ise Resûl-i Ekrem'in bu açıklamalarının kaynağının vahiy olması önem taşımaktadır. Bu görüş sahipleri, "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hüküm veresin diye sana kitabı hak ile indirdik" (en-Nisâ 4/105) âyetinden hareketle onun ictihad yoluyla hiçbir şey söylemediğini ileri sürer, "O arzusuna göre konuşmaz; o bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir" (en-Necm 53/3-4) âyetini de bunu teyit eden bir açıklama olarak alırlar. Bunlar genel olarak Bağdat Mu'tezilesi'nden Nazzâm, Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm gibi zâhir ehli ve meseleyi mâsum imam formülüyle çözen Şîa'dır. İbn Hazm, kendilerine vahiy gelmeyen konularda peygamberlerin şeriat koymak amacıyla ictihad etmelerini câiz görmediği halde bir şeriat ihdası sayılmayacağı gerekçesiyle Resûlullah'ın huzurunda sahâbenin ictihadını mümkün görür (*el-İḥkâm*, V, 131-132). Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim, sonrakiler için kıyası meşrû kabul etse de Hz. Peygamber'in hiçbir hususta kıyasa göre davranmadığı görüşündedir (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 230-232, 240). Bazı kaynaklarda bu görüş Eş'arî-ler'e ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna da nisbet edilmiştir (Bahrülulûm el-Leknevî, II, 366; Hz. Peygamber'in ictihadı konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, s. 37-168).

Eş'arîler'in bu görüşte olması esas itibariyle onların hüsün ve kubuh konusundaki temel yaklaşımlarıyla tutarlı olsa bile Peygamber için mümkün görmedikleri ictihadı, diğerleri açısından zaruretle izah etmeye çalışmalarını ve ictihadla ulaşılan sonucu "Allah'ın hükmü" olarak ortaya koymalarını açıklamak zordur. Bu sebeple Eş'arîliğe mensup sonraki muhakkik usulcülerin birçoğu, Resûl-i Ekrem açısından re'y ve kıyası mümkün ve vâki görmeye mecbur kalmışlardır. Nitekim Bâkıllânî ve Gazzâlî, Resûlullah'ın fiilen ictihad edip etmediği hususunda kararsız kalmakla birlikte bunun Peygamber açısından aklen mümkün olduğu görüşünü tercih etmiş (Cüveynî, III, 399-401; Gazzâlî, II, 356-357; Kelvezânî, III, 412), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Seyfeddin el-Âmidî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler ise Hz. Peygamber'in fiilen ictihad ettiğini de öne sürmüşlerdir (*et-Tebṣıra*, s. 521; *el-İḥkâm*, IV, 172; *Müntehe'l-vüṣûl*, s. 209). Mu'tezile'den Kādî Abdülcebbâr, Resûl-i Ekrem'in hükümleri kıyas ve ictihad yoluyla açıkladığı konusunda Eş'arîler'le hemfikirdir (*el-Muġnî*, XVII, 270). Hanefîler'in çoğunluğu bunu mümkün görmekten öte Hz. Peygamber'in ictihadla memur olduğu görüşündedir.

Resûl-i Ekrem'in ictihad etmesini mümkün gören çoğunluk, onun ictihadının diğer müctehidlerinkinden farklı olduğunda birleşmekle birlikte Hz. Peygamber'in hangi alanlarda ictihad ettiği, ictihadının mahiyeti, vahiyle ve risâlet göreviyle ilgisi gibi konularda ihtilâf etmiştir. İlk Hanefî usulcülerinden Cessâs, Resûlullah'ın sünnetinin bir kısmının vahiy, bir kısmının ilham ve bir kısmının da nazar ve istidlâl kaynaklı olduğunu söylemiş (*el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, III, 239-244), onun bu görüşünü sistemleştiren Serahsî, Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri beyan ederken vahye dayandığını belirttikten sonra vahyi zâhir vahiy ve bâtın vahiy (ilham) diye ikiye ayırmış, Resûl-i Ekrem'in re'y ve ictihad yoluyla hüküm istinbatında bulunmasını "şibh vahy" (vahiy benzeri) kavramıyla ifade ederek o yolla ulaşılan hükümleri de vahiy kapsamına dahil etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber hata üzerinde bırakılmayacağı için ictihadının isabetli olacağı kesindir ve ictihadla ulaştığı hüküm vahiyle sabit olan hüküm gibi kesin hüccettir. Ümmetin ictihad ve re'y ile istinbat ettiği hüküm ise hata ihtimali bulunduğundan vahiy menzilesinde değerlendirilemez (*el-Uṣûl*, II, 90-91, 95-96). Resûlullah'ın kıyasa dayanan hükümlerini toplayıp kitap haline getiren Nâsıhuddin İbnü'l-Hanbelî de söz konusu kıyasların başlı başına birer nas olduğunu ve bunlara aykırı görüş ileri sürülemeyeceğini belirtir (*Aḳyisetü'n-nebî*, s. 75-76). Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, "naslardan hareketle Allah'ın muradını istidlâl etmek" anlamındaki ictihadın Hz. Peygamber için câiz olduğunu, Bahrülulûm el-Leknevî naslardan murad edilenin kendisi için açık olması sebebiyle Resûlullah'ın ictihadının naslara ve nasların anlaşılmasına ilişkin olmadığını, aynı şekilde kendisi açısından bir çelişki bulunmadığından çelişkiyi gidermek amacıyla ictihad etmesinin gerekmediğini, onun ictihadının sadece hükmü açıklanmayanı (meskût anh) hükmü açıklanana (mantuk) ilhak kabilinden olduğunu belirtmiştir (*Fevâtiḥu'r-raḥamût*, II, 366, 368).

Hz. Peygamber'in sağlığında sahâbenin ictihad edip etmediği de usulcüler arasında tartışmalıdır. Bir kesim, Resûl-i Ekrem'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihad yapılmasının câiz olmadığı görüşündedir. Çoğunluk, onun sağlığında sahâbenin ictihadını aklen mümkün görmekle birlikte bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkıllânî, bunu ashabın Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlamaktan yana iken (Cüveynî, III, 398-399) Gazzâlî her iki durumda da câiz ve vâki olduğu görüşündedir (*el-Müstaṣfâ*, II, 354). Hanefîler'in de içlerinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğu ise Resûl-i Ekrem'in yanında sahâbenin ictihad etmesini mümkün görmekle birlikte bunu onun açıkça izin vermesi şartına bağlamıştır.

b) Hz. Peygamber'den Sonra Re'y ve İctihad. Resûlullah'ın siyasî ve teşrîî fonksiyonlarının sonrakiler açısından anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ne şekilde devam ettirilebileceği fakihler arasında ciddi tartışma konusu olmuştur. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra sahâbe, Hz. Peygamber hayatta iken belki de hiç düşünmediği bir otorite sorunuyla karşı karşıya geldi. Resûlullah'ın sağlığında vahiy süreci işlediği ve Hz. Peygamber kendisine gelen vahyi açıkladığı için böyle bir sorun ortaya çıkmamıştı. Onun ölümünün hemen ardından karşılaşılan imâmet sorunu, yani ümmeti kimin sevk ve idare edeceği meselesiyle Hz. Peygamber'in defni ve mirası gibi hususlar bir çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyeti itibariyle daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturacaktı. Sahâbenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu, ancak onu Resûl-i Ekrem'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi. Sonuçta Kur'an'ın salt varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü gerek Kur'an gerekse Sünnet söylenmiş sınırlı açıklamalardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile tamamlanması yönüyle pasif ve sınırlı idi. Şu halde Kur'an ve Sünnet'i, aktif ve dinamik hale getirmek üzere Resûlullah'ın Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. Bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan "re'y ictihadı" kavramını gündeme getirdi. Ashabın Peygamber'den sonra beyan işlevini üstlenmesinin temellendirilmesinde kullanılan bu diyalogun sonunda Muâz b. Cebel, Kitap ve Sünnet'te hükmünü açıkça bulamadığı konularda re'yini devreye sokacağını söylemekte ve Resûl-i Ekrem bunu onaylamaktadır (Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 11; Tirmizî, "Aḥkâm", 3; ayrıca bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, I, 23). Böylece ictihad, hükmü doğrudan belirlenmeyen hadiselerin hükümlerini bilmenin yolu olarak kabul edilmiş oluyordu.

Sahâbe arasında re'y ictihadı yapacak kimseler kuşkusuz mevcuttu. Fakat sahâbe, mâsum peygamberden farklı olarak kendilerinin yanılabileceğini ve yapacakları yanlışın vahiyle düzeltilme imkânının bulunmadığını biliyordu. Resûl-i Ekrem'in sağlığında onların bu yönde münferit denemeleri olmakla birlikte teorik planda bile olsa bunların Hz. Peygamber tarafından düzeltilme imkânı ve ihtimali bulunduğu için bu sıkıntı yaşanmamıştı. "İctihad edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır" meâlindeki hadisler (Buhârî, "İ'tiṣâm", 13, 21; Müslim, "Aḳżıye", 15) terim anlamıyla ictihaddan söz etmese bile yanılma riskiyle birlikte re'y ictihadının devam ettirilmesi fikrine, İslâm ümmetinin yanlış üzerinde birleşmeyeceğini belirten hadisler de (İbn Mâce, "Fiten", 8; ayrıca bk. Aclûnî, II, 350-351) Resûlullah'ın yanılmazlığının onun ölümünden sonra ümmetin bütününe aktarılmakla devam ettirilebileceği fikrine temel oluşturmuştur. Âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak nitelendiren hadisin de (*a.g.e.*, II, 64-65) desteğiyle Resûl-i Ekrem'in bir anlamda teşrî' fonksiyonunun bazı kayıtlarla da olsa devam ettirilebileceği ortaya konulmuş oldu. Re'y ictihadı kavramıyla ifade edilen bu anlayışla birlikte teşrî' sürecine akıl da katılmış oluyordu. "Şahsî akıl yürütme" anlamında re'y ictihadının devreye girmesiyle birlikte fıkhın rasyonel prensiplerinin oluşmaya başladığı ve fıkıhta sistemleştirme dönemine geçildiği söylenebilir.

Ashap döneminden itibaren ortaya çıkan re'y ve ictihad tartışmaları, mevcut vahyin potansiyel yeterliliğinin ne anlama geldiğinin tesbiti meselesiyle yakından ilişkili olduğu gibi Hz. Peygamber'in son peygamber ve ölümlü oluşunun özellikle siyasî ve hukukî alanlarda doğuracağı boşluğu giderme düşüncesiyle de bağlantılı görünmektedir. Başta Hulefâ-yı Râşidîn olmak üzere ashabın ictihad faaliyeti ülke coğrafyasının giderek genişlemesi, yeni ve farklı problemlerin ortaya çıkışı, yabancı kültürlerin etkileri gibi sebeplere de bağlı olarak tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde gelişerek devam etti; özellikle ehl-i re'yin bu gelişime belirgin kat-

kısı oldu. Kelâmî tartışmaların yanı sıra Hicaz ve Irak fıkhının ekolleşip daha sistematik hale gelmesi, ardından İmam Şâfiî'nin sünnet ve kıyasa vurgu yaparak geliştirdiği fıkıh metodolojisi, ictihad düşünce ve faaliyetinin fıkhın genel teorisi içinde merkezî bir yer edinmesinin önemli merhaleleri olarak göze çarpar.

Sünnî ekollerin kurucuları olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî, sahâbenin Kitap ve Sünnet'te bulamadığı hususlarda re'ye başvurduğunu kabul etmişler ve sistemlerinde re'ye yer vermede, sahâbe ve tâbiînde görülen farklılaşmayı yansıtacak biçimde bir yelpaze oluşturmuşlardır. O dönem müctehidlerinin re'y ve kıyas konusundaki genel tavrı, re'ye başvurma hususunda kendi zamanlarında pek sıkıntı yaşanmadığı izlenimini vermektedir. Başta ehl-i re'yi ve devamında Ebû Hanîfe'yi dönemlerinde eleştirenler, onların re'yciliğinden ziyade hadise muhalefetlerine karşı çıkmaktaydılar. Cessâs da ilk üç nesil arasında kıyas ve ictihadın câizliği konusunda bir tartışma bulunmadığı tesbitinde bulunur (*el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, IV, 23). Joseph Schacht'ın re'y ictihadını ilk tenkit eden kişinin Şâfiî olduğu yönündeki tesbiti, re'ye çekidüzen verme ve onu objektif esaslara bağlama şeklinde anlaşıldığında yanlış sayılmaz. Esasında Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyastan ibaret görmesinin gerisinde serbest akıl yürütme faaliyetini sınırlama düşüncesi bulunmaktaydı. Oluşum döneminde Sünnî fıkıh mezhepleri arasında re'y ve ictihadın hangi metodolojik esaslar dahilinde işletileceği konusunda bazı ihtilâflar ve karşılıklı güvensizlikler görülse de sonraki dönemlerde aralarında büyük bir yakınlaşmanın olduğu ve ekollerin ictihad teorisinin de başlangıçtaki tartışmaları yansıtmaktan öte gitmeyen bir doktriner çeşitlilik taşıdığı söylenebilir.

Sünnî kesimdeki ictihad yanlısı bu gelişmeye karşılık Şîa'da özellikle ilk dönemlerde dinde re'y ve ictihada başvurmanın kabul edilmeyişi salt akîdevî bir temelden ziyade tepkisel bir tavrın ürünüdür. Hz. Peygamber'in hem siyasal hem teşrîî otoritesinin "mâsum imam" anlayışıyla devam ettirildiği ve nas dönemi on iki imama kadar uzanmakta olduğu için Şîa'da ictihadın benimsenmesi hayli vakit almıştır. Şîa fıkhının ortaya çıkmaya başladığı gaybet-i suğra sonrası dönemde Ahbârîler'in ictihad karşıtı tutumları, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Usûlî düşüncenin ortaya çıkışıyla önce İbn Ebû Akīl ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin, daha sonra da Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin aklî istidlâl ve yorumu öne çıkaran çabalarıyla giderek zayıfladı ve geri plana itildi. Bu gelişme sonunda imamın işlevinin gaybet döneminde fakihler tarafından yerine getirilmesi kabul edilmişse de hukukta kesinliği koruma düşüncesiyle ictihada karşı çekimserlik bir ölçüde devam etti. Yaklaşık üç dört asır sonra Muhakkık el-Hillî ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Sünnî teoriye hayli yakın ictihad anlayışı (*Mebâdi'ü'l-vüṣûl*, s. 242-243), Şîa'da da kıyas-ictihad ayırımının yapılması ve ictihadın hukukun kaynaklarından hüküm çıkarma metodu olarak değer kazanması yönünde bir dönemeç sayılır. İleriki asırlarda zanna dayalı hüküm vermenin meşruiyet kazanıp ona bağlı olarak müctehidin öneminin artması ve Usûlî düşüncenin hâkim olması bu gelişmelerin ürünüdür.

2. Kavramsal Çerçeve. Delillerin mahiyeti ve istinbat konusunda ilk sistematik bilgiler İmam Şâfiî'de görülür. Hakikatin ancak Allah'ın nas veya delâlet olarak bildirmesiyle bilineceğini söyleyen Şâfiî, müslümanların karşılaşacakları her olaya ilişkin çözüm yoluna işaret eden bir delilin Allah'ın kitabında kesinlikle bulunduğunu ve Allah'ın hükümlerini bilmenin, bu hükümlere ilişkin bilgiyi kavramanın yolunun nas ve istidlâl olduğunu belirtmektedir (*el-Üm*, VII, 298; *er-Risâle*, s. 19-20). Bu ifadede nas "doğrudan bildirme", istidlâl ise "akıl yürütme ve çıkarımda bulunma" anlamında kullanılmıştır. Şâfiî'nin başka ifadelerinde istidlâl yerine bazan "istinbat", bazan da "kıyas" tabirini kullanmış olması ve ictihadı kıyastan ibaret görmesi onun terminolojisinde ictihad, istinbat, istidlâl ve kıyas kavramlarının birbirinin eş anlamlısı olduklarını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Literatürde yaygın olan bu kullanımda ictihad, nassın alternatifi değil onun açılımlanmasının bir yolu olarak anlaşılmalıdır (bk. *el-Üm*, VII, 265, 298; *er-Risâle*, s. 39). Şâfiî'nin nas ve istinbat / istidlâl şeklinde sistemleştirdiği bu kavramsal çerçeve, istidlâlin mahiyetine ilişkin olarak aralarında farklar bulunsa da sonraki Sünnî ve Mu'tezilî usulcüler tarafından büyük ölçüde takip edilmiştir (Cessâs, III, 387, 388; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 207). Öte yandan Şâfiî'nin deliller hiyerarşisine ilişkin görüşleri, genel çerçeve olarak aynen devam ettirilse bile sonraki Şâfiî usulcülerinin, re'y ve maslahat karşısındaki tutumlarına paralel olarak özellikle istidlâle Şâfiî'nin düşündüğünden geniş bir içerik kazandırdıkları ve kıyasın alanını belki Şâfiî'nin razı olmayacağı ölçüde genişlettikleri rahatlıkla söylenebilir.

Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî bütün fıkıh mezhepleri arasında hükmün Allah'a ait olduğu, hükümlerin insanların maslahatları için teşrî' kılındığı, karşılaşılan her olayın hükmünün naslarda bulunduğu ve din hususunda delilsiz ve emâresiz konuşmanın yanlış olduğu konularında görüş birliği vardır. Ancak bunların anlamlarının ne olduğu, özellikle nasların potansiyel yeterliliğinin anlamı ve gerçekleşme biçimi sorgulanmaya başlanınca aralarında derin görüş ayrılıklarının bulunduğu görülecektir. Öte yandan Sünnî mezhepler, ağırlığı ve boyutu konusunda farklı düşünseler de genellikle re'yin bir yöntem olarak kabulünde ve bunun bir zorunluluk olduğunda görüş birliği içindir. Ancak büyük ölçüde Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in öncülük ettiği ve geniş anlamıyla istihsan ve istislâhın da dahil olduğu re'y ictihadını İmam Şâfiî daraltarak ictihad faaliyetini kıyasa eşitlemiş, Dâvûd ez-Zâhirî de istihsan ve istislâh yanında kıyasa da karşı çıkarak re'y alanını tamamen kapatmış ve bütün ictihad faaliyetini kendi terminolojisindeki özel anlamıyla "istidlâl"e indirgemiştir. Ancak kıyasla amel etmenin bâtıl olduğunu ilk iddia eden kişinin Dâvûd olmadığını belirtmek gerekir. Cessâs'ın kaydettiğine göre kıyas ve ictihadın câiz görülmediği iddiası, ilk üç nesilden sonra fıkhı ve fıkhın usulünü bilmeyen ve Selef'in metodunu tanımayan bir topluluğun ortaya çıkmasıyla gündeme gelmiş olup kıyas ve ictihadı ilk reddeden kişi Nazzâm'dır (*el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, IV, 23). Daha sonra Bağdat'ta bazı kelâmcılar Nazzâm'ı takip etmiş, Dâvûd ez-Zâhirî ve onun ardından zâhirî düşüncenin en büyük temsilcisi İbn Hazm kıyasın bâtıl olduğu iddiasını güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Yasama ve yorumda beşer aklına hemen hiç yer vermeyen Zâhirîler, özellikle İbn Hazm ise dinin tamamlanmış olduğunu, dolayısıyla bu teşrîî yetkinin devam ettirilmesine ihtiyaç bulunmadığını iddia etmiş, farklı bir muhteva yüklediği ictihad işini bütün ümmete değişik derecelerde yüklemiştir. İbn Hazm, "hakkında nas bulunmayan bir şeyin hükmünü aralarındaki illet birliğine veya bir nevi benzerliğe dayanarak hakkında nas bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek"

şeklinde tavsif ettiği kıyası Allah'ın emirlerine ilâvede bulunmak olarak görür ve hâkimin veya müftünün -bir nassa dayanmaksızın- şu anda veya sonuç itibariyle daha uygun ve ihtiyatlı olanla hükmetmesi diye tavsif ettiği re'yden titizlikle ayırır. "Karşılaşılan olayın hükmünü veya gerçeği Kur'an ve Sünnet'te talep hususunda olanca gücü harcamak" şeklinde tanımladığı ictihad ise hem re'yden hem de kıyastan farklıdır. Ona göre bu anlamda her talep bir istidlâl ve her istidlâl bir ictihaddır (*el-İḥkâm*, VI, 16-59; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36, 38).

İctihadın meşruiyetinin temellendirilmesi daha çok ictihadın bir türü olan kıyas üzerinden yapılmış ve bunun aklen mi yoksa şer'an mı sabit olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kimileri kıyasın meşruiyetini aklın delâletiyle, kimileri de kitap, sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Sünnî fakihler genelde, karşılaşılan olayların bir sayı ile sınırlı olmadığı, halbuki nasların sınırlı olduğu ve sınırlının sınırsızı karşılamaya yetmeyeceği şeklindeki bir argümana tutunarak ictihada gerek bulunduğunu savunur. Bu suretle ictihad nasların anlaşılması, uygulama alanının genişletilmesi, hükmü bulunmayan olayların hükümlerinin bulunması işlevini yüklenmiş olmaktadır. Bundan ötürü ictihadın veya ictihadın bazı türlerinin şer'î deliller arasında sayıldığı da görülür. Nitekim yaygın olarak kıyas ve yine çok defa bu anlamda kullanılan istinbat kavramı, literatürde delil olarak adlandırılarak hükümlerin kaynakları arasına dahil edilmekte veya nas ve icmâ yanında şer'î hükümleri bilmenin diğer bir yolu olarak gösterilmektedir (İbn Rüşd el-Ced, I, 14-15, 18-19; Tûfî, III, 357).

Hz. Peygamber'in teşrîî fonksiyonunu ictihad teorisiyle devam ettiren Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ictihadı, genel anlamda yeni bir şey ortaya koyma gücüne sahip olmayan ve mevcut nasları "beyan"dan öte bir anlam taşımayan bir yöntem olarak benimsemiştir. İctihad faaliyetinin bir tür beyan kabul edilmesi, bir yandan ictihadla ulaşılan sonucun yeni bir şeriat ortaya koyma olmadığını göstermе, öte yandan da Resûl-i Ekrem'e tanınan beyan yetkisinin ümmete, ümmetin müctehidlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlama amacını gütmektedir. Ancak hüküm koymanın Allah'a ait olduğu şeklindeki genel kabul, müctehidlerin beyan yetkisinin temellendirilmesi önündeki teorik zorluklardan biridir. Usulcüler, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olduğunu ve re'yin ibtidâen hüküm koymaya elverişli olmadığını, sadece nassın hükmünü keşfetmeye ve benzer olaylara geçirmeye yaradığını özellikle vurgulamışlardır (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 90). Problem, re'y kavramıyla ifade edilen kıyas ve ictihadın hangi teorik çerçeveye dayanılarak meşrulaştırılacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. Kıyas taraftarlarının bu konuda oluşturduğu teorik çerçevenin bir ayağını müctehidlerin âyette itaat edilmesi emredilen ülü'l-emr kapsamına dahil edilmesi, diğerini ise ictihad yoluyla hüküm elde etmenin Allah'ın indirdiğiyle hükmetme anlamında olduğunun gösterilmesi oluşturmaktadır. Re'y ve ictihadla hüküm vermenin sahihliğini savunan Sünnî fakihler ictihadın götürdüğü sonucu, her ne kadar ictihad zann-ı gālib kaynaklı olsa da beyan olarak adlandırmışlar ve bu yetkiyi müctehide tanımışlardır (Cessâs, III, 30-31). Usulcülerin çoğunluğunun, hükmü "Allah'ın hitabı" olarak tanımlamasının altında da esasında ictihad yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığı izlenimini verme düşüncesi aranabilir. Fazlurrahman, bu tanımı dogmatik teolojinin fıkıh usulüne soktuğu en önemli öğreti olarak nitelendirir (*Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 157). Ayrıca nasların tahlilinin, yeni bir hüküm koymak değil yalnızca hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, yine "hüküm çıkarma" mânasını ifade için, sözlük anlamı "kuyudan su çıkarma" olan istinbat kelimesinin seçilmiş olması, hükmün esas ve potansiyel kaynağının Allah olduğu düşüncesiyle irtibatlıdır.

İctihad faaliyetinin ilâhî iradenin keşfi çabası olarak değerlendirilmesi ve bu çabanın din kapsamında görülmesi ictihad faaliyeti sonucunda ulaşılan hükümlerin meşruiyetini, onlara itibar ve itaat etmenin gerekliliğini anlatma amacına yönelik olmalıdır. Bununla birlikte ictihadla ulaşılan sonuçlar dogmatik bir içeriğe sahip bulunmayıp eleştiriye, kabul veya redde açıktır. İctihadın Tanrı'nın iradesini keşfetme çabası olduğu halde dogmatik olmaması, anlama ve yorumlama yetkisinin Hıristiyanlık'taki gibi muayyen kişi veya kurumlara değil ümmet arasından ehliyetli kişilere bırakılmış olmasıyla izah edilebilir. Öte yandan ictihad faaliyetinin ilâhî iradeyi keşfetme çabası olarak değerlendirilmesi, kimseye kendi görüşünü "Allah'ın hükmü budur" diyerek öne sürme hakkını vermez. İctihadlar tek tek bağlayıcı olmamakla birlikte müctehid olmayan kişiler açısından bu ictihadlardan birinin -kimseyi bu görüşle ilzam etmeksizin ve bunun hak, ötekilerin bâtıl olduğunu söylemeksizin- alınması ve ona göre amel edilmesi teorik olmaktan çok pratik bir zorunluluktan kaynaklanır. Aynı şekilde farklı ictihadlardan birinin kamu otoritesinin iradesiyle kanunlaştırılması durumunda o ictihad bağlayıcı hale gelmiş olur.

Fıkıh usulü literatüründe ictihadın mahiyetine ilişkin yapılan açıklamalar, ictihad çabasının sonucunda elde edilecek şeyin zan olduğunda birleşmekle birlikte, usulcülerin ictihad tanımında "bilme" ve "tanıma" tabirlerine yer vermeleri veya ikisine de yer vermeyerek "talep etmek, istinbat etmek" gibi deyimler kullanmaları fıkhın "şer'î hükümleri bilmek", ictihadın ise "şer'î hükümlere ilişkin zan oluşturmak" şeklinde tanımlanması arasında gözlenen çelişkiyi giderme düşüncesiyle açıklanabilir. Hz. Peygamber döneminden itibaren dini anlama ve nasları yorumlama faaliyetinin merkezinde yer alıp ileri dönemde mezhepleşme süreciyle doktriner ve sistematik bir anlatım da kazanan ictihad kavramının usul literatüründe tanımı yapılırken gözlenen üslûp farklılığı, tanım sahiplerinin ictihadda hata-isabet konusundaki tercihleriyle de alâkalı bir husustur. Her müctehidin isabet ettiği görüşünde olanlar genellikle, ictihad yoluyla ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü değil zan olduğunu, buna karşılık müctehidlerden birinin isabet edip, diğerlerinin hatalı olduğunu savunanlar ise ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü olduğunu ifade ederler.

Literatürde her fakihin müctehid, her müctehidin fakih olduğu sıkça tekrarlanıp fakih ve müctehid terimleri birbirinin yerine kullanılmış olmakla birlikte fıkıh ve ictihad tanımları birlikte düşünüldüğünde bu iki kavram arasında ince bir farkın bulunduğu, ictihadın daha çok şer'î amelî hükümleri bilme sürecini, fıkhın ise bu sürecin sonucunu anlattığı söylenebilir. Fıkhın tanımında "ilim", ictihadın tanımında ise daha çok "zan" kelimesinin tercih edilmesi, yine ictihad faaliyetinin duraklama dönemlerinden itibaren anılan niteliğe sahip olmadıkları halde fıkıh ilmiyle uğraşan ve pek çok fıkıh meselesini, yani sonuçların bilgisini ezberleyen kimselere müctehid değil fakih denilme-

ye başlanması da bu ince farkın bir sonucu olarak düşünülebilir. Ayrıca muhakkik usulcülerden Teftâzânî'nin ancak ictihaddan sonra bir kimsenin fakih olabileceğini söylemesi de bu noktayla ilgili olmalıdır.

İctihad ile iftâ ve kazâ (yargı) kavramları arasındaki ilişkiye gelince ictihad ve fıkhın nasları anlama çabasının teorik boyutu ve metodolojisiyle, iftâ ve kazânın ise daha çok ulaşılan sonuçların uygulanması boyutuyla ilgili olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle kazâ ve bir yönüyle iftâ, fıkıh ve ictihadın kurumsal ve resmî işleyişini ifade etmektedir. Hâkimin ictihad ehliyetine sahip bulunması arzulanan, hatta kural olarak gerekli görülen bir husus olsa da tâbiîn döneminden itibaren bu şartın gerçekleşmesi çok defa mümkün olmamış, bunun için de ictihad derecesine ulaşmayan hâkimlerin tayin edilmeye başlandığı ileri dönemlerde hukukî istikrar ve emniyeti sağlamak amacıyla kendilerinden kabul görmüş ictihadların dışına çıkmamaları istenmiştir. Yargılamada kanunlaştırma niteliği taşıyan yarı resmî mezhep uygulamasıyla birlikte kazâî ictihadın dar bir alanda sınırlı bir tercih faaliyetine dönüştüğü söylenebilir. Farklı ictihadlar, teorik değer bakımından birbirine eşit olmakla birlikte istikrarın gerektirdiği durumlarda kamu otoritesinin mevcut görüşlerden birini yürürlüğe koyabileceği kabul edilmiş ve bu tercih diğer ictihadları mahkûm etme değil, tıpkı ictihadî konularda hâkimin kararının önceki ihtilâfı ortadan kaldırması şeklinde anlaşılmıştır (Karâfî, *el-Furûḳ*, II, 103). Osmanlı hukukunda kadıların yargı birliği ve hukuk emniyeti gibi gerekçelerle belli bir mezhebe göre hüküm vermeye, hatta o mezhebin muteber kitaplarının dışına çıkmamaya mecbur tutulması da aynı sürecin devamı mahiyetindedir.

3. İctihadın Kapsamı ve Türleri. İctihad faaliyeti, lafzın zâhirî mânasının anlaşılması çabasından lafzın mâna ve amacının anlaşılması ve nasların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanması çabasına kadar uzanan geniş bir alanda söz konusu olmakta ve yelpazenin bir ucunda İbn Hazm gibi lafzın zâhirinden anlaşılanın dışında bir mâna aramayan katı lafzî yorum taraftarları, diğer ucunda ise Necmeddin et-Tûfî gibi lafzı ihmal pahasına anlam ve amacı dikkate almanın gereğine inanan gâî yorumcular bulunmaktadır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile içindeki ekol veya eğilimler de bu iki nokta arasındaki çizgide belli aralıklarla yer alır. Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyastan ibaret gören yaklaşımı, İbn Ebû Hüreyre gibi birkaç usulcü hariç bizzat kendi takipçileri tarafından da kabul görmemiştir. Usulcülerin çoğunluğuna göre ictihad, hem kıyas işleminde olduğu gibi bir asla irca edilebilen şeyi hem de bir asla irca edilemeyen şeyleri ifade için kullanıldığından kıyastan daha geneldir. Buna göre her kıyas bir ictihaddır, fakat her ictihad bir kıyas değildir. İctihadın kıyastan daha genel olduğu kabul edilmekle birlikte ne tür zihnî çabaların ictihad kapsamında yer alacağı konusu tartışmalıdır. Tartışma, özellikle lafzın dil bakımından anlaşılmasının ictihad sayılıp sayılmayacağı konusu ile, hikmet ve maslahat merkeze alınarak yapılan istihsan ve istislâhın ictihad kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusu etrafında cereyan etmektedir.

Usulcülerin ifadelerinden ictihad kavramının genel anlamda lafzî istidlâl, mefhum istidlâli ve anlam istidlâlini içine alacak bir muhteva ile kullanıldığını söylemek mümkündür (Cessâs, IV, 17; Gazzâlî, I, 316; II, 229; Şâtıbî, IV, 95-99). Buna bir de mevcut hükmün uygulanmasına ilişkin ictihad eklendiğinde ictihad faaliyetini lafzın zâhirinden hüküm çıkarma (lafzî istidlâl), lafzın mânasından hüküm çıkarma ve hükmün uygulanması (tahkik-i menât) olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür.

a) Lafzın Zâhirinden Hüküm Çıkarma İctihadı. Lafızla ilgili olan ictihad faaliyeti, genel anlamda hükmün nasların zâhirinden alınması demek olup İbn Hazm'ın terminolojisindeki istidlâl yanında umum ifadelerin ve lafızların inceliklerinin anlaşılması, umumun tahsisi, mutlakın mukayyede hamledilmesi, müşkil lafzın te'vili yönündeki çabalar da bu kapsama dahildir (Gazzâlî, II, 229; Şâtıbî, IV, 96). Nitekim Kelvezânî, naslar ve zevâhirle istidlâlin bunların dil bakımından delâlet ettiği mânaların anlaşılmasına ilişkin bir faaliyet olduğunu ifade etmektedir (*et-Temhîd*, IV, 371). Ayrıca anlamla ilgili olmakla birlikte lafızla sıkı sıkıya bağlı olan mefhûmü'l-muvâfakātın, hatta bazı usulcüler tarafından bir tür sem' olarak kabul edilen mefhûmü'l-muhâlefetin lafzî istidlâl kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Meselâ dövme eyleminin dil bakımından anlamı "sopayla bedene vurmak", delâleti ise "acı vermek"tir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 145). İstinbat edilen bu anlam, hiçbir şekilde dilin imkânlarının gereği olmadığı için İbn Hazm bu yolla elde edilen anlama itibar etmemiştir.

Lafzın siga yönünden delâletinin yalın ve biçimsel bir şekilde anlaşılması mahiyetinde olan ve "lengüistik yorum" olarak da adlandırılabilen bu faaliyetin geçerliliğinde görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte ictihad olarak adlandırılması tartışmalıdır. Bu tür ictihadın sahâbe döneminden sonra geçerli olmayacağı yönünde görüşler de vardır. Bazı usulcülerin, ictihad tanımında istinbat kaydına yer vererek ictihadı "şer'î hükmün istinbat yoluyla elde edilmesi" olarak tanımlaması da (Zerkeşî, VI, 197) muhtemelen, lafzî istidlâl faaliyetini teknik anlamda ictihad kapsamının dışında bırakma amacına yöneliktir.

b) Mânadan Hüküm Çıkarma İctihadı. Lafzın mâna ve mâkulüyle ilgili olan ictihad faaliyeti, konuluş gerekçesinden (illet) hareketle hükmün elde edilmesi çabası olup teknik anlamda ictihad terimiyle de bu kastedilir. İllet ekseninde dönen kıyasın bu grupta yer aldığında görüş birliği bulunmakla birlikte hikmet ve maslahat ekseninde dönen istihsan ve istislâhın durumu tartışmalıdır. Her ne kadar bu kavramlar, "kulların maslahatlarını gerçekleştirme" ortak noktasında buluşmaktaysa da Gazzâlî gibi şer'in muteber saydığı maslahatın özünü, hükmün nas ve icmâın anlamından iktibas edilmesi olarak tavsif edilen kıyasa râci kılan usulcülerin sayısı az değildir.

İllet ekseninde dönen ve sistematik akıl yürütme mekanizması olan kıyas mevcut bir hükmün uygulama alanının genişletilmesine yarar. Bu özelliğinden dolayı kıyas sırf tevkifle hükmetmek olarak tavsif edilir. Muayyen bir âyet veya hadis lafzı üzerinde cereyan etmekle birlikte kıyas işleminde, hükmün konulmasına uygun düşen anlamın veya hükmün konuluş gerekçesi demek olan illetin esas alınması onun anlamla ilgili oluş yönünü teşkil eder. Hükmün konuluş illetinin çıkarılması anlamındaki "tahrîcü'l-menât" ictihadıyla, illetin hükümde etkisi olmayan niteliklerden ayıklanması anlamındaki "tenkīhu'l-menât" ictihadı da kıyasla ilgisi dolayısıyla bu kapsamda yer alır. Usulcüler, tenkīhu'l-menât ictihadı ile "kıyasî ictihad" olarak da adlandırılan tahrîcü'l-menât ictihadının kesintiye uğramasını mümkün görmüşlerdir. Naslardan istin-

batta bulunmaya ilişkin olduğu için Arapça bilgisi özellikle bu tür ictihadda gereklidir (Şâtıbî, IV, 162-163). Tahrîcü'l-menât ictihadı yukarıda sözü edilen mâna ictihadını içerir. Tahrîcü'l-menâtın tahkîku'l-menâta ve tenkîhu'l-menâta yakın bir istidlâl olduğunu belirten Gazzâlî bu tür ictihadı Zâhirîler'in ve bir grup Bağdat Mu'tezilesi ile bütün Şiîler'in reddettiğini söyler (*el-Müstaṣfâ*, II, 233-234).

Hikmet ekseninde dönen ictihad faaliyeti ise istihsan ve istislâh olarak adlandırılabilir. Bu tür ictihad faaliyeti ilk dönem terminolojisinde re'y ictihadı kapsamında, sonraki terminolojide ise bazı usulcülerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan hüküm çıkarma yollarının genel adı olarak kullandığı istidlâl kavramı kapsamında değerlendirilmiş ve daha özel bir kullanımda genellikle usul ile istidlâl olarak ifade edilmiştir (Cessâs, IV, 11-12). Bu tür ictihadda, kıyasta olduğu gibi muayyen bir âyet veya hadis değil birkaç âyetin toplamından veya Kur'an'ın tamamından hareketle ulaşılan ve şâriin amacı olduğu sanılan "küllî mâna" dikkate alınır. Kıyasın türlerinden sayılması da mümkün olan istihsan ve istislâh, hukukun uygulanması sürecinde kullanılan kıyasın tıkanması veya küllî amaçlara aykırı ve haksız sonuçlara ulaştırması durumunda devreye girebildiği gibi hukukun yeniden oluşturulması esnasında da devreye girebilir. Bu yönüyle söz konusu küllî amacın bir bakıma mevcut kural ve kanunların adalet ve hakkaniyete uygunluğunu denetlemeye yaradığı görülür.

c) Hükmün Uygulanması İctihadı. Bu ictihad şekli tahkîku'l-menât olarak adlandırılır. Cessâs, istihsanın iki türünden biri olarak değerlendirdiği bu ictihadı "illetsiz olarak galip zan elde etme çabası" diye nitelendirip uzakta olanın Kâbe yönünü araştırması, mehr-i misl, nafaka, müt'a, telef edilen şeylerin fiyatlarının tesbiti gibi konuları bu tür ictihad kapsamında zikreder (*el-Fuṣûl*, III, 233-234; IV, 11-12; aynı şekilde kullanım Serahsî'de de mevcutur; bk. *el-Uṣûl*, II, 200). Usulcüler, tahrîcü'l-menât ve tenkîhu'l-menâttan farklı olarak tahkîku'l-menât ictihadının zorunlu ve sürekli olduğunu belirtmişlerdir. Şer'î hükümlerin uygulamasına ilişkin olan bu tür ictihad müftü, hâkim, nâzır ve mükellefler için söz konusudur. Cinayetlerde diyet ve erş, eşlerin nafakaları vb. bu tür ictihadla tesbit edilir. Tahkîku'l-menât ictihadında şâriin maksatlarını bilmeye gerek olmadığı gibi Arapça bilgisine de gerek yoktur. Kıyası kabul etmeyen Zâhirîler, İmâmiyye ve İbâzıyye tahkîku'l-menât ictihadını benimsemişlerdir.

4. İctihadî Konu. Bütün şer'î hükümler hakkında kesin deliller konulmayıp bir kısmının zanna tâbi kılındığı Sünnî ve Mu'tezilî usulcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ve şer'î hükümlerde zannî delillerin muteber olması genişlik ve kolaylık gerekçesiyle açıklanmaktadır. Hakkında kesin delil bulunmadığı için ictihada açık ve elverişli olan ve hükmü ictihad yoluyla beyan edilen mesele, literatürde "müctehedün fîh" veya "ictihâdî mesele" diye adlandırılır. Son tahlilde çok farklı olmamakla birlikte usulcüler arasında ictihadî meselenin tanımında üslûp farkı bulunmaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin de dahil olduğu bazı usulcüler, delilin kesin olup olmadığına bakarak ictihadî meseleyi hakkında kesin delil bulunmayan veya delili zannî olan şer'î hüküm, Adudüddin el-Îcî ise sonucu ön plana çıkarıp hakkında bir delil bulunan zannî - şer'î hüküm olarak tanımlamıştır. Her iki tanıma göre de beş vakit namazın farziyeti gibi delili kesin olan hükümler ictihad konusu olmamaktadır (Seyfeddin Âmidî, IV, 171; Adudüddin el-Îcî, II, 289-290). Bazı usulcüler, kesin delil (kātı') tabirini nas ve icmâ olarak açıklamaktaysa da (İbn Emîrü'l-Hâc, III, 306) bu açıklama, gerek sübût gerekse delâlet bakımından zannî olan nassı da içine aldığı için usulcülerin maksadını tam olarak ifade etmekten uzaktır. Bu sebeple ictihadî mesele için, hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş mesele denilmesi daha uygun olur. "Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur" (*Mecelle*, md. 14) kuralı da esasen ictihadın sadece hakkında nas bulunmayan konularda değil ayrıca hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş konularda olabileceğini ifade etmektedir.

İctihad, konuyla ilgili bir nassın bulunmaması veya karşılaşılan fıkhî meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimde anlaşılmaya müsait bir nassın bulunması durumunda söz konusu olur ve işlev yüklenir. Bunun için de hakkında kesin delil bulunan meseleler doğrudan ictihada açık olmamakla birlikte ayrıntıları ictihada açık olabilir. Meselâ abdestin su ile sahih olacağı konusunda görüş birliği bulunmakla beraber gül suyu vb. sıvılarla abdest almanın câiz olup olmadığı; şarabın haramlığı sabit olmakla birlikte necis olup olmadığı, cuma namazının farz olduğu kesin olmakla beraber edası için devlet başkanının iznine gerek bulunup bulunmadığı, nikâhın meşrûluğu kesin olmakla birlikte akid anında şahitlerin bulunmasının şart olup olmadığı tartışmalıdır.

5. İctihad Ehliyetinin Şartları. Müctehid, "gerekli şartları kendinde toplayarak şer'î hükümleri çıkarma melekesini elde eden kişi" olarak tanımlansa bile bu şartların ne olduğu usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu konuda bilinen ilk belirleme Şâfiî tarafından yapılmıştır. Kıyasla ictihadı eş anlamlı kabul eden Şâfiî'ye göre ancak kıyas için gerekli aleti, yani Allah'ın kitabının hükümlerinin bilgisini kendinde toplamış olan kimse kıyas yapabilir (*er-Risâle*, s. 509-510). Ona nisbet edilen, "Kim Allah'ın kitabını nas ve istinbat olarak bilirse dinde imâmete hak kazanır" sözü de müctehidin kimliğini özlü biçimde tanıtmaya yöneliktir (Zerkeşî, VI, 205). Şâfiî'den sonraki usulcüler, ictihadın şartlarını iki ana noktada toplayıp daha sonra bu şartları ayrıntılı biçimde açıklamışlardır. Yaygın olarak benimsenen anlayışa göre müctehid olmanın iki temel şartından birincisi kendisinden istinbat yapılacak olan asılları, yani şer'î hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, ikincisi de bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayacak olan usul, kural ve bilgileri kendinde toplamak, diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan hüküm çıkarma keyfiyeti"ni bilmektir. Ancak bu iki ilkenin açılımında da usulcüler arasında bakış açısı ve mezhep farkından kaynaklanan bir çeşitlilik görülmektedir. Meselâ Gazzâlî'ye göre temel kaynaklar kitap, sünnet, icmâ ve akıl iken İbn Rüşd aklı hariç tutmuş, Necmeddin et-Tûfî ise ilk üç asla kıyas ve istidlâl yanında ihtilâf konusu olan diğer asılları eklemiştir. Kaynaklardan hüküm çıkarma usulünü bilme ve bu konuda meleke sahibi olma şartı ise biraz da konunun göreceli olması sebebiyle daha tartışmalıdır. Esasen ictihad ehliyetinin şartları bizâtihi ictihadî bir husus olduğundan müctehidin sahip olması gereken bilgi, yöntem ve şahsî kabiliyet konusunda literatürde farklı yaklaşımlara rastlanması kaçınılmazdır.

a) Kaynak ve Alet Bilgisi. Müctehidin şer'î delilleri, yani şer'î hükümlerin aslî kaynakları olan Kitap (Kur'an) ve Sünnet'i, ayrıca üçüncü şer'î kaynak olan icmâı bilmesi şarttır. Kur'an'ın şer'î hükümlerin

asıl kaynağı olduğu ve onu bilmenin gerektiği konusunda görüş ayrılığı yoksa da bu bilginin ölçüsü hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Gazzâlî gibi muhakkik usulcülerin çoğunluğu, kitabın tamamını bilmenin şart olmayıp şer'î ahkâma ilişkin 500 kadar âyeti bilmenin yeterli olduğu, ayrıca bunları ezbere bilmenin değil ihtiyaç anında bulabilecek biçimde yerlerini bilmenin yeterli olduğu görüşündedir. Necmeddin et-Tûfî, İbnü'n-Neccâr gibi ahkâm âyetlerini ya da müctehidin Kur'an'dan bilmesi gereken miktarı bu sayıyla sınırlandırmayı kabul etmeyenlerin yanı sıra İbn Dakīkul'îd gibi kitabın tamamını bilmenin şart olduğu görüşünde olanlar da vardır.

Müctehidin hadisleri bilmesi şartı da benzeri bir yaklaşımla ele alınır ve sadece ahkâm hadislerini bilmesi yeterli görülür; hadisleri ezbere bilmesi şartı genelde aranmaz. Gazzâlî, müctehidin elinin altında Ebû Dâvûd'un veya Beyhakī'nin *es-Sünen*'i gibi ahkâm hadislerini toplayan temel bir kitabın bulunmasını yeterli görmüş, İbn Dakīkul'îd ve Nevevî gibi sonraki bazı usulcüler ise buna katılmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in, fakih olabilmek için asgari 400.000 hadisi bilmeyi gerekli gördüğüne dair rivayetleri Ebû Ya'lâ gibi sonraki Hanbelî usulcüleri ihtiyata hamletmişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 45). Usulcülerin müctehidde aradığı sünnet bilgisi metin ve sened olarak hadisin bilinmesini kapsar. Özellikle Hanefîler'e göre hadisin ulaşma yolunu yani mütevâtir, meşhur veya haber-i vâhid mi olduğunu, ayrıca râvilerin hallerini bilmek de sened bilgisi kapsamındadır. Hadisin sahihini zayıfından, makbulünü merdudundan ayıracak ölçüde râvilere ilişkin cerh ve ta'dîl bilgisi de yine rivayet bilgisi kapsamında görülmekle birlikte Gazzâlî ve onu takip eden bazı usulcüler, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş hadislerin isnadını incelemeye gerek olmadığı, müctehidin ta'dîl konusunda Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının ta'dîli ile yetinebileceği görüşündedir. Müctehidin âyet ve hadislerin nâsih ve mensuhlarını bilmesi şartı Kitap ve Sünnet bilgisi şartını tamamlar niteliktedir. Nesih, özel ve sınırlı sayıda âyet ve hadisler için söz konusu olduğundan müctehidin hakkında fetva vereceği konuyla ilgili nâsih mensuh bilgisi yeterli görülmüştür.

Aykırı fetva vermemek için müctehidin nasları bilmesi gerekli olduğu gibi aynı gerekçeyle icmâ konularını bilmesi şartı da usulcülerin çoğunluğunca aranır. Meselâ Şâfiî, Selef'in görüşlerini, icmâ ve ihtilâflarını bilmeyen kişinin ictihad edemeyeceğini söylerken (*er-Risâle*, s. 510) İbn Hazm bunu şart görmeyip sadece yararlı bulur. Öte yandan bir kimsenin, kendi zamanına kadar üzerinde icmâ ve ihtilâf vuku bulan bütün konuları bilmesi zor olduğundan müctehidin icmâ ve ihtilaf edilen konuların tamamını değil sadece fetva vereceği meselelerle ilgili olanlarını bilmesinin yeterli olacağı belirtilmiştir. Hanefî usulcülerinden Sadrüşşerîa'yı, icmâ bilgisini ictihad şartları arasında zikretmediği için eleştirenler bulunduğu gibi (Teftâzânî, II, 118), icmâ bilgisinin ictihad ehliyetini elde etmenin değil verilen fetvanın icmâa aykırılık gerekçesiyle reddedilmemesinin şartı olduğunu söyleyerek bu eleştiriyi haksız bulanlar da vardır.

Müctehidin Arapça'yı bilmesi şartı, şer'î hükümlerin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet'in Arapça olması sebebiyledir. Bu bilginin asgari sınırı, Gazzâlî'nin de ifadesiyle Arap'ın hitabını ve kullanım âdetini anlayabilecek ve sözün açığını kapalısını, hakikatini mecazını, özelini genelini, doğrudan ya da dolaylı anlamını birbirinden ayırabilecek seviye olup Arap dilcileri ölçüsünde bir dil bilgisine sahip bulunmak şart görülmemiştir. Hanefîler bu şartı, Kur'an'ın lugat bakımından mâna ve kısımlarıyla bilinmesi şeklinde ifade etmişlerdir. Kitabın lugat bakımından bilinmesi için lugat, sarf, nahiv, meânî ve beyân bilgisine, kısımlarının bilinmesi için de hâs, âm, müşterek, mücmel, müfesser, nâsih ve mensuh bilgisine ihtiyaç vardır. Bu bilgi kitabın mânalarına ilişkin bilgiden farklıdır (*a.g.e.*, II, 117). Ebû İshak eş-Şâtıbî Arapça bilgisinin şart oluşunu iki ayrı açıdan değerlendirir. Buna göre ictihad eğer naslardan istinbatta bulunmaya ilişkin ise Arapça bilgisi gereklidir. Eğer ictihadın naslarla ilgisi bulunmuyorsa veya naslar hakkında ictihad sahibi birinin verileri üzerinden yürünüyor, maslahat ve mefsedetler türünden anlamları ilgilendiriyorsa Arapça bilgisi gerekmez; dinin genel maksatlarını ve ictihad edeceği konuya ilişkin özel maksatlarını bilmesi gerekir. Hatta özel bilgi ve uzmanlık gerektiren konularda sadece o konuda derinliğine bilgi sahibi olmak yeterli olur. Kıyasî ictihadda lafızların muktezâlarını bilmeye ihtiyaç yoktur. Sadece kendisine kıyas yapılacak olan asla (makīsun aleyh) ilişkin hususta Arapça bilgisi şarttır. Kıyasî ictihadın geri kalan kısmı tamamen akıl yürütmeye râcidir. Şâtıbî, müntesip müctehidlerin ictihadlarının da bu kabilden olduğunu söyler (*el-Muvâfakāt*, IV, 112-113, 162-167).

b) Usul Bilgisi ve Meleke. Yukarıda temas edilen şartlar, müctehidin şer'î kaynakları bilmesi şartının açılımı mahiyetindedir. Müctehidde aranan ikinci temel şart ise bu kaynaklardan hüküm elde etme usulünü bilmesidir. Naslardan istinbatta bulunmanın yaygın kabul gören yolu kıyas olduğu için usulcüler kıyasın şartlarını, hükümlerini, kısımlarını, makbul ve merdud olanını bilmenin sahih istinbat yapabilmenin şartı olduğunu belirtirler. Şâfiî, ictihad edecek kişinin sağlıklı muhâkeme gücüne sahip olmasının ve benzerlik gösteren şeyleri (müştebeh) birbirinden ayırabilmesinin şart olduğundan bahseder (*er-Risâle*, s. 510). Cessâs ise ictihad ehliyetinden söz ederken istidlâl şekillerini ve kıyas yollarını bilmenin gerekli olduğu üzerinde durur ve şer'î kıyastan farklı olduğuna dikkat çektiği mantıkī kıyası bilmekle yetinilemeyeceğini, aksine sahâbeden tevârüs edilen ve nesilden nesile aktarılan bir metot olan şer'î kıyası bilmenin de şart olduğunu ifade eder (*el-Fuşûl*, IV, 273). Gazzâlî, bu şartı sadece şer'î kıyasa hasretmeyip mantıkī kıyası da bu kapsama dahil eder. Ona göre müctehid olabilmek için delil getirmeyi, delillerin ve burhanların sonuç verici olmasını sağlayan şartları bilmek gereklidir. Bu ilim delillerin kısımlarını, şekillerini ve şartlarını bilmekten ibaret olup kısaca mantık ilmini bilmek olarak ifade edilebilir. Gazzâlî'den önce mantık bilgisini ictihadın şartları arasında sayan İbn Hazm, şer'î konularda kıyası temelden geçersiz saydığı için kıyas şekillerini bilmekten bahsetmemiş, bunun yerine hakkı bâtıldan ayıran burhanların keyfiyetini ve ayrıca zâhiren teâruz etmiş naslar karşısında nasıl davranacağını bilmenin şart olduğunu öne sürmüştür. Sonraki usulcüler ise mantık ilmini bilmenin kendi zamanları için şart olmasına itiraz etmemekle birlikte, bu ilmin tanınmadığı ilk dönemlerde Selef'in bu ilmi bilmediği halde müctehid olduğu vâkıasını göz önünde tutarak bu şartın mutlak olarak zikredilmesine itiraz etmişlerdir (Tûfî, III, 583). Bununla birlikte Gazzâlî'yi izleyip şer'î kıyastan ayrı olarak mantık bilgisini de şart koşan usulcülerin sayısı az değildir (Beyzâvî, III, 272; Zerkeşî, VI, 201-202). Fahreddin er-Râzî dahil bazı usulcülerin müctehid için en önemli ilmin fıkıh usulü ilmi olduğunu ifade etmesi, bazılarının da fıkıh usulü ilmini diğer şartlara ilâveten

ayrıca ictihad ehliyeti için gerekli şartlardan biri olarak sayması müctehidin şer'î kaynaklara, dil ve mantık kurallarına vâkıf olmasının, ayrıca delillerden hüküm istinbatı geleneğini tanımasının gerekliliğine vurgu anlamını taşır. Özellikle son dönem usul literatüründe müctehidin şeriatın amaçlarını bilmesi gereğinden söz edilmesi de benzeri bir açıklamaya tâbi tutulabilir.

İctihad mertebesine ulaşabilmek için kelâm ve fürû-i fıkıh bilmenin, esbâb-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd bilgisinin, ayrıca hesap bilgisinin, fıtnat ve zekânın şart olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, müctehid olmak için kelâm ilmini ve fıkhın fürûunu bilmeye ihtiyaç bulunmadığı görüşündedir. Derin kelâm bilgisinin yerine kişiyi müslüman kılmaya yetecek ölçüde kesin inancın şart koşulması, akaid konularında mukallid olmanın ictihada engel görülmemesi, müctehidin bid'atçı olmaması, sağlam itikad sahibi olması beklentisiyle de ilintili bir husustur. Fürû-i fıkhın gerekli görülmemesi ise bu dalın ictihad makamını elde ettikten sonra müctehidlerin faaliyeti sonucunda oluşan bir ilim olmasındandır. Bu husus teorik olarak doğru olmakla birlikte usulcüler, kendi zamanlarında ictihad mertebesine ancak fürû ile çok meşgul olmakla ulaşılabildiğini, ictihada alışkanlık kazanmanın yolunun da bu olduğunu ayrıca belirtmek durumunda kalmışlardır. Gazzâlî ve onu takip eden birçok usulcü sahâbenin ictihad etmek için öğreneceği bir fürû olmadığını, onların doğrudan Kitap ve Sünnet'ten hareketle ictihad ettiklerini ve tıpkı sahâbe zamanında olduğu gibi mevcut fürûu dikkate almadan ictihad etmenin mümkün olduğunu söyler.

Literatürde ayrıca Hz. Peygamber'in siyerini bilmek, genel kuralların bilgisine sahip olmak, içinde yaşadığı toplumu ve âdetlerini tanımak, dinen ithama yol açacak davranışlardan kaçınmak (adalet), hatta toplum tarafından fetvaya ehil görülmek ve kendisini ehil görmek gibi ilâve şartlardan da söz edilir ki bunların bir kısmı esas itibariyle ictihadın değil fetva görevinin gereği olarak değerlendirilebilir (Karâfî, *el-Furûḳ*, II, 110). Özellikle adalet, yani farzları ifa etme ve büyük günahları işlemekten kaçınma şartının fetva göreviyle ilişkisi daha belirgindir. İctihad için gerekli diğer şartları topladığı halde bu özelliği taşımayan kimsenin fetvasının -tıpkı rivayetinin ve şahadetinin kabul edilmemesi gibi- kabul edilmeyeceği görüşü hâkimdir. Gazzâlî, bu anlamda adalet şartının ictihadın sahih bir şekilde gerçekleşmesinin değil fetvanın kabulünün şartı olduğunu belirtmiştir (*el-Müstaṣfâ*, II, 350).

Yukarıda temas edilen nitelikler ve tartışmalar mutlak müctehidle ilgili olup mukayyed müctehidin, yani bağlı bulunduğu imamın mezhebine göre ictihad edecek olan kişinin o imamın usulünü bilmesi yeterli görülmüştür (Molla Fenârî, II, 416; İbnü'n-Neccâr, IV, 467-468). Gazzâlî de ictihadın bölünebileceği görüşüyle bağlantılı olarak yukarıda sayılan ilimlerin tamamını bilmenin, şer'in tamamında fetva verebilen mutlak müctehid hakkında şart olduğunu, herhangi bir meselede gerekli bilgileri edinmiş birinin sadece o meselede ictihad edebileceğini belirtmektedir (*el-Müstaṣfâ*, II, 353). Ancak Gazzâlî burada mutlak müctehid ifadesiyle, mukayyed müctehid mukabili olan mutlak müctehidi değil -bir mezhebe bağlı olup olmamasına değinmeksizin- şeriatın tamamında ictihad edebilecek durumda olan müctehidi kastetmiştir.

Literatürde "ictihadın bölünmesi" adıyla anılan, fıkhın bütün konularında değil sadece bazı konularında ictihad yapıp diğer konularda başkalarını taklid etmenin câizliği meselesi de ictihad ehliyetiyle yakından alâkalıdır. Hanefîler'in ağırlıkta olduğu bir grup usulcüye göre ictihad delillerden hüküm çıkarma melekesi olduğundan bölünemez ve şer'î bir meselede ictihad yapabilmek için fıkhın bütün alanlarını bilmek gerekir. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Buna göre meselâ ferâiz konusunda "müşterek" meselesini inceleyen kişinin fakīhü'n-nefs olması, ferâizin usulünü ve mânalarını bilmesi yeterli olup ayrıca sarhoş edici şeylerin haramlığı konusunda veya velisiz nikâh konusunda vârid olan haberleri bilmesine gerek yoktur. Ancak cumhûru fukahâ arasında da ictihad ehliyetinin fıkhın alt konularına kadar bölünebileceğini söyleyenlerin yanı sıra bölünmeyi nikâh, alım satım, ferâiz gibi ana konularla sınırlı tutanlar da vardır.

6. Müctehidlerin Tabakaları. Müctehidlerin tâbi tutulduğu en yaygın ikili tasnif "mutlak-mukayyed", "müstakil-gayri müstakil" veya "mutlak-müntesib" şeklindedir. Bunu "şeriatta müctehid-mezhepte müctehid" şeklinde ifade edenler de vardır (Zerkeşî, VI, 212). Mutlak müctehidle kastedilen anlam üzerinde belki de biliniyor olması var sayılarak açık ve net açıklamalara fazla rastlanmaz. Bu konuda yapılan ilk teknik açıklamalardan biri İbnü's-Salâh'a ait olup o, mutlak ictihad derecesinin taklid ve herhangi bir mezheple kayıtlanma olmaksızın şer'î hükümleri delillerinden istidlâl yoluyla bilmeye muktedir olmakla gerçekleşeceğini ve bu sebeple İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin mutlak değil Şâfiî mezhebi içinde mukayyed ictihad derecesine ulaştıklarını belirtir (*Fetâvâ*, I, 26, 203). İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin tanımına göre ise mutlak müctehid, ictihad ehliyeti için gerekli olan bilgileri bir sıkıntıya düşmeden uygulamaya yansıtabilecek şekilde özümseyen ve herhangi bir meseleyi başka birine ihtiyaç duymadan tek başına çözebilen kişidir (*Ḳavâ'idü'l-uṣûl*, s. 44).

Şâfiî ve Hanbelî usulcüleri mukayyed (müntesip) müctehidi genel olarak dört tabakaya ayırırlar: **a)** Hüküm ve delilde imamını taklid etmeyip sadece ictihad ve fetva hususunda onun metodunu izleyen ve onun mezhebine davet eden müctehid. "Mutlak müntesip müctehid" olarak da anılır. **b)** İmamının usulünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müctehid. Bu tabakada yer alan müctehidlere "ashâbü'l-vücûh" da denir. **c)** Vücûh sahiplerinin seviyesine ulaşamamış, bununla birlikte fakīhü'n-nefs olan, imamın mezhebine vâkıf, delilleri tanıyan, delilleri ortaya koyup destekleyebilen müctehid. **d)** Mezhebi öğrenip nakletmek ve anlamakla meşgul olan kişi. Bu durumda olan kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvaya itimat edilir (İbnü's-Salâh, I, 29-38; İbn Emîrü'l-Hâc, III, 348; İbnü'n-Neccâr, IV, 468-471). Hanefîler tarafından "tabakātü'l-fukahâ" başlığı altında yapılan ilk ve bilinen tek derecelendirme mutlak müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallid şeklindedir. Müctehidlerin bu şekilde tabakalara ayırılmasının hangi teorik veya pratik gereklerden kaynaklandığına dair bir değerlendirme bulunmamakla birlikte bu derecelendirmenin asrın müctehidsiz olup olmayacağı tartışması, hangi seviyedeki âlimlerin başkalarını taklid edip edemeyeceği, iftâ ve kazâ görevlerine atanma şartlarında zaman içinde görülen değişme, mezhep içerisinde öncelik sıralaması gibi hususlarla ilgili olduğu söylenebilir.

7. İctihadın Hükmü. İctihadın hükmü ile, hem müctehidin ictihad etmesinin dinî yükümlülük açısından durumu hem

de yapılan ictihadın günah-sevap, isabet-hata, bağlayıcılık-nakz açılarından dinî ve hukukî değeri kastedilir. İctihad, bir olayın şer'î hükmünü bilme çabası olduğu için dinî mükellefiyet açısından farz-ı kifâye olarak görülür. Ancak bu görevin mutlak müctehid bulunmadığında mukayyed müctehidle yerine gelmiş olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefîler, müctehidsiz asrın varlığını mümkün gördükleri ve müctehidin bulunmadığı durumlarda ümmetin toptan günah işlemiş sayılmaması için ictihadın farz-ı kifâye olduğu hükmünü müctehidin mevcudiyeti kaydına bağlarlar. Gerekli şartları kendinde toplamış bulunan kişinin ictihadî kanaatini açıklaması, şer'in kendisine tanıdığı bir yetki kullanımı olduğundan kural olarak serbesttir. Literatürde ve tarihî tecrübede rastlanan sınırlama ve yasaklamalar, ehliyetsiz kimselerin ya da toplumsal huzuru bozucu nitelikteki fetva ve ictihadların kontrolü düşüncesiyle açıklanabilir. Müctehidlerin karşılaştığı özel durumlar açısından ise ictihad fetvada da olduğu gibi duruma göre farz-ı ayın, farz-ı kifâye veya mendup olabilir. İctihadî bir mesele ortaya çıkar da tek bir müctehid bulunursa onun ictihadı farz-ı ayın görülür. Bir müctehidin başka bir müctehidi taklidi câiz görülmediğinden şahsı açısından da ictihadı böyledir. Meydana gelen olayın hükmünü başka bir müctehide sorma imkânının bulunduğu durumlarda ise ictihad farz-ı kifâye olup biri ictihad etmekle diğerlerinden bu yükümlülük kalkar. Olayın meydana gelmesinden önce müctehidin bir soru sorulmaksızın veya soruya binaen ictihad etmesi de genel olarak mendup görülmekle birlikte ihtiyaç olmadıkça ictihad etmenin câiz olmadığını savunanlar da vardır. İbn Kayyim ise ictihadın gerekliliğini ihtiyaç ve ehliyetin birlikte bulunmasına bağlamıştır.

a) Günah-Sevap. Müctehidin yaptığı ictihad sebebiyle günahkâr olup olmayacağı tartışmasının hangi konularda ictihad edilmesinin câiz olduğu konusuyla doğrudan, ictihadî konuda doğrunun muayyen ve tek olup olmadığı konusuyla da dolaylı biçimde bağlantısı vardır. Dinin katî delille sabit ahkâmında ictihadın câiz görülmediği, bu alanda ictihad yapan kimsenin yerine göre kâfir, bid'atçı, günahkâr olacağı, ehliyetsiz ictihad etmenin günah olduğu ilke olarak benimsenirse de katî-zannî delil ve taabbüdî-aklî konu nitelendirmesi, ictihad ehliyeti şartları belli ölçüde izâfîlik ve ekollere göre değişkenlik taşıdığından bu ilkenin örneklendirilmesinde usulcüler arasında ciddi farklılıklar görülür. Bu tesbitler, biraz da toplumun genel kabulüne mazhar olmuş tercih ve uygulamaları çok güçlü gerekçe bulunmadıkça tartışmaya açmama, toplumsal kargaşayı önleme, dinin aslî ve ayırıcı ahkâmını tahriften, Ehl-i sünnet düşüncesini sarsıntıdan koruma gibi endişelerin bu alana yansıtılmasının ürünüdür. Meselâ bu endişelerin iyice belirgin olduğu klasik dönem usulcüleri arasında varlık, fiillerin yaratılışı, sıfatlar, nübüvvet, rü'yet gibi sırf kelâm konularında ve icmâın, kıyasın, haber-i vâhidin hüccet oluşu gibi usulî meselelerde gerçeğin tek olduğu, gerçeği tutturamayanın en azından günahkâr olacağı değerlendirmesine sıkça rastlanır. Yine aynı dönemde karşı bir tez olarak ileri sürülen "itikadî ve kelâmî konuların da ictihadî olduğu ve her müctehidin ciddiyetle çaba göstermesi kaydıyla bu konularda da isabet etmiş sayılacağı" şeklindeki azınlık görüşü de benzeri gerekçelerle çürütülmeye çalışılmıştır (Tûfî, III, 611; Molla Fenârî, II, 416). Belki bu konuda en sağlıklı belirleme nasların anlaşılması, bir mânaya tevcihi ve uygulanması konusunda müslümanların icmâı ölçü alınarak yapılabilir.

Namaz ve orucun vâcipliği, faizin ve içkinin haramlığı gibi dinde kesin olarak bilinen ve üzerinde icmâ bulunan sınırlı ahkâmın dışında kalan ve hakkında kesin delil bulunmayan fıkhî konular ictihad konusu olup usulüne uygun ictihad eden kişi için, gerek zannî konularda gerçeğin tek ve onu tutturanın da tek olduğunu gerekse her müctehidin isabet ettiğini söyleyenlere göre günah söz konusu değildir. Ancak günahın bulunmadığını, birinci görüşü benimsemiş olan usulcüler müctehidin üzerine düşeni yapmış olmasıyla, ikinci gruptakiler ise ictihadda hatanın söz konusu olmadığı düşüncesiyle temellendirmişlerdir. İkinci görüşü savunanlardan Gazzâlî'ye göre günah ve hata birbirinin mütelâzımı olup birinin varlığı diğerinin varlığını, yokluğu da yokluğunu gerektirir. Günah söz konusu değilse hata da söz konusu değildir. Hatanın söz konusu olmamasının şartı ictihadın ehli tarafından ve yerinde yapılmış olmasıdır.

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî bu genel kabule aykırı davranarak zannî-fıkhî konuları (fürû) kesin aslî konular gibi değerlendirmiş ve o konularda da gerçeğin muayyen ve tek olduğunu, dolayısıyla hata edenin günahkâr olacağını iddia etmiştir. Merîsî, fürû konularında hakkında delil bulunan muayyen bir gerçeğin bulunduğunu, dolayısıyla bu gerçeği tutturamayan kişinin günahkâr olduğunu, ancak ilâhiyat ve nübüvvet meselelerinden farklı olarak bu konuda hataya düşenlerin tekfir edilmeyeceğini öne sürmüştür. Onun bu görüşüne, kıyası benimseyenlerden İbn Uleyye ve Ebû Bekir el-Esam ile İmâmiyye ve Zâhiriyye gibi kıyas inkârcılarının tamamı katılmıştır. Merîsî'nin görüşünün tutarsızlığını göstermek için Gazzâlî'nin öne sürdüğü delillerden biri, hakkında kesin bir delil olmayan ve muayyen bir gerçeğin bulunmadığı zannî meselelerde müctehidi isabetle mükellef tutmanın onu imkânsız bir şeyle mükellef tutmak anlamına geleceğidir. Kişinin isabet etmesi vâcip değilse isabetsizlik durumunda günaha girmesi de söz konusu olmaz. Merîsî'nin görüşüne karşı getirilen ikinci delil sahâbe icmâıdır. Sahâbe, Hâricîler'i ve zekât vermekten kaçınanları sert bir biçimde eleştirdiği halde, tartışılan ve görüş ayrılığına yol açan fürû meselelerde farklı görüş sahiplerine tepki göstermemiştir. Sahâbe birbirleriyle müşâvere ediyor, sık sık da ihtilâf ediyordu; ancak birbirlerini halka fetva vermekten menetmedikleri gibi halkın onları taklidini de yasaklamıyordu.

b) Hata-İsabet. İctihadda hata-isabet meselesi ictihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alır ve usulcüler bu konuda, her müctehidin isabet ettiğini savunanlarla (musavvibe) içlerinden sadece birinin isabet edeceğini ileri sürenler (muhattıe) şeklinde iki gruba ayrılır. Bu bağlamda musîb "ictihadında isabet eden", muhtî ise "hata eden müctehid" anlamındadır. Her müctehidin doğruyu tutturduğu tezine sahip birinci eğilim daha çok Basra Mu'tezilesi'ne ve önde gelen Mu'tezilî bilginlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye nisbet edilir. Fakat Bâkıllânî, Gazzâlî ve Necmeddin et-Tûfî gibi önde gelen birçok muhakkik Sünnî usulcünün de bu kanaati benimsediği görülmektedir. Başta Hanefîler ve Mâlikîler olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğu ile bir kısım Şâfiî usulcüleri ise ikinci grupta yer alır. Şâfiîler'den Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî; Mâlikîler'den Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib de bu gruptandır. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Eş'arî'nin bu konudaki kanaatlerine ilişkin birbirine zıt rivayetler bulunmaktadır.

Hata-isabet meselesinin temelinde Allah'ın ictihadî konularda muayyen bir

hükmünün bulunup bulunmadığı tartışması yer alır. Her müctehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre hakkında nas bulunmayan bu tür meselelerde ictihaddan önce bir hüküm yoktur; aksine hüküm müctehidin zannına tâbidir ve Allah'ın her müctehid hakkındaki hükmü onların ictihadlarının ulaştığı sonuçtur. Bu durum literatürde "teaddüdü'l-hukūk" (doğruların çokluğu) tabiriyle ifade edilir. Bir tür hukukî rölativizm sayılabilecek olan doğruların çokluğu görüşünü savunanlar "katışıksız musavvibe" olarak da adlandırılır. Bu grupta yer alan Gazzâlî'ye göre hükmü açıkça belirtilmemiş konuların kıyas ve ictihad yoluyla mantûka ilhak edildiği ictihadî meselelerde kesinlikle muayyen bir gerçek yoktur. Zira hüküm kesin bir delille sabit hitaptan ibarettir ve ictihadî konularda ise hitap ve nutk olmadığından dolayı, bu konularda müctehidin zannına galip gelenden başka hiçbir hüküm yoktur. Bu görüşü savunan birçok usulcünün, hükmün âyana değil mükelleflerin fiillerine ilişkin olduğu anlayışını benimsemesinin bir sebebi de tutarlılığı devam ettirme ihtiyacıdır. Nitekim İbn Rüşd el-Hafîd, hükümlerin zatî sıfatlar olduğu anlayışını savunanların her müctehidi musîb saymalarının mümkün olmadığını belirtmiştir (*eż-Żarûrî*, s. 138-139).

İctihadî meselede Allah'ın hükmünün müctehidin zannına tâbi olduğu anlayışı, hükmün kadîm değil hâdis olduğunu savunan Mu'tezile açısından değil hükmün kadîm olduğunu savunan Eş'arîler açısından problemlidir. Bu problemi halletmek için getirilen izahlardan birine göre Allah'ın ictihadî meselede bir hitabı vardır, fakat o hitabın vücûb veya haramlık şeklinde belirginleşmesi müctehidin zannına bağlıdır; yani müctehidin zannına tâbi olan şey bizzat hitabın kendisi değil hitapla kurulan ilişkidir. Bâkıllânî'ye göre de ictihaddan önce vâkıa için sabit olan hüküm müctehidin ictihadının vâki olacağı bilinen hükümdür. İctihad müctehidlere vâcip olduğuna ve her birinin varacağı sonuç farklı olacağına göre müctehidlerin çokluğu hükmün de çokluğunu gerektirecektir.

Musavvibe grubunda yer alan bazı bilginlere göre ise ictihadî meselelerde Allah katında muayyen bir hüküm olmamakla birlikte hadiseye ilişkin olarak, "Eğer Allah bir hüküm vermiş olsaydı ancak bununla hüküm verirdi" denilebilecek olan bir hüküm bulunmaktadır. Literatürde "el-kavl bi'l-eşbeh" olarak ifade edilen bu anlayışa göre Allah'ın muayyen bir hükmü yoktur, fakat müctehidlerin görüşlerinden biri şâriin maksatlarına "en benzer" olandır. Bu anlayış sahipleri, birincilerden farklı bir şekilde doğruların eşitliğini değil içlerinden birinin daha doğru olduğunu kabul ederler. Bazı usulcülerin, bilkuvve mevcut olan hükmün keşfi mahiyetinde olan "eşbeh"i bulma fikrini benimsemesinde doğruların eşitliği anlayışının doğuracağı sakıncalardan kaçma endişesinin etkisi aranabilir. Ancak kendi ifadelerine göre ana sebeplerden biri "talep zarureti"dir; yani her talebin bir matlûbu bulunması gerektiği kanaatidir. Bu anlayışa göre müctehidin talep edeceği bir şey vardır ve o da eşbehtir. Bu görüşün ayrıca, bir müctehidin bir sahâbîyi veya kendisinden daha âlim olan başka birini taklid etmesinin câizliğine zemin hazırladığı da söylenebilir. Gazzâlî, hükmün Allah'ın hitabı olduğunu kabul ettikten sonra hâlâ hakkında nas veya hitap bulunmayan bir olayda müctehide Allah'ın hükmünü arattırmanın tutarsızlık olduğunu söyler. Çünkü müctehid Allah'ın hükmünün değil zann-ı gālib oluşturmanın peşindedir (*el-Müstaṣfâ*, II, 377-378).

Doğruların çokluğu anlayışının teorik temellerinden biri en uygun olanın (aslah) vücûbu, diğeri ise güç yetirilemeyen veya büyük güçlük olan bir yük yüklemenin imkânsızlığı düşüncesidir. Birincisi özellikle Mu'tezile'nin bu düşüncede oluşunun gerekçesini, diğeri ise Sünnî kelâmcılardan bu düşünceyi benimseyenlerin gerekçesini teşkil eder. Aslahın vâcipliği görüşüne göre kullar için en uygunu hep birden sevaba nâil olabilmeleri için hepsinin musîb olmasıdır. İkinci gerekçenin açılımı şu şekilde yapılmaktadır: Müctehid fetva vermekle mükelleftir ve doğru ile fetva vermek durumundadır. Eğer hakkı bulamayacak olsaydı onunla fetva vermesi istenmezdi. Çünkü Allah kimseye yapamayacağı şeyi yüklemez. Her müctehidin hakkı bulduğunu söyleyebilmek için de hakkın çokluğunu kabul etmekten başka bir yol yoktur. Buna göre her müctehidin ictihadının ulaştığı sonuç kendisi hakkında hak olmalıdır (Ebü'l-Berekât en-Nesefî, II, 171; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1151).

Musavvibeye göre iki ayrı kavme aynı anda iki ayrı peygamber göndermenin ve bir şeriat içerisinde insanların durumlarının değişmesine bağlı olarak nesh olgusunun gerçekleşmesinin mümkün olması, doğruların mekânın ve zamanın değişmesine bağlı olarak değişip çeşitlenebileceğini göstermektedir. Zamanın ve mekânın değişmesiyle teaddüd mümkün oluyorsa mükelleflerin değişmesi durumunda da mümkün olur. Ayrıca bu görüş sahiplerine göre zannî emâreler bizâtihi delil olmayıp kişiden kişiye değişir. Bir kimse için zan ifade eden bir delil başka biri için zan ifade etmeyebilir. Yine aynı delil, bir kişi için bir olayda zan ifade ederken başka bir olayda zan ifade etmeyebilir. Dolayısıyla zannî konularda gerçeği kesin olarak gösterecek bir delil yoktur; delil olarak adlandırılan şeyler ise mecaz kabilinden ve nefsin yönelimine izâfetledir. Gazzâlî, bu meselede yanlışlığın esasının fakihlerin zannî delillere, bunları sübjektif değil objektif delil zannedecek derecede ağırlık vermeleri olduğuna dikkat çeker ve tıpkı mıknatısın bakırı değil demiri hareket ettirmesi gibi emârelerin de kendilerine uygun tabiatları harekete geçireceğini, dolayısıyla durumların, huyların ve ilgi alanlarının farklı olmasının zanların da farklı olmasını gerektireceğini öne sürer. Şer'î illetler de hakiki değil izâfîdir. Meselâ ribânın haramlığının illeti Ebû Hanîfe ve Ahmed'e göre "tartılabilirlik", Şâfiî'ye göre ise "gıda maddesi oluş"tur. Hüküm müctehid tarafından ortaya çıkarılmadan önce bilfiil değil bilkuvve hükümdür. İctihad yoluyla müctehidin zannına galip gelince bilfiil hüküm olur. Haramlık, helâllik gibi hükümler zatî değil vaz'î durumlar olduklarından bir şeyin hem helâl hem haram olması şeklinde imkânsız bir sonuç doğmaz; izâfî nitelikler oldukları için iki ayrı şahsa nisbet edilebilirler. Meselâ ruhsat durumlarında hüküm haramdan mubaha dönüşebilmektedir. Haramlık zatî bir anlam olsaydı değişmezdi. Hata, gerekene nisbetle kullanıldığı gibi talep edilene nisbetle de kullanılabilir. Birincisi gerçek kullanım, ikincisi mecazi kullanımdır. Yapması gereken bir şeyde hata eden kişinin hatası gerçek anlamda hata, henüz vâcip olmamış bir şeyi talep hususunda hata eden kişininki ise mecazi anlamda hatadır. Müctehidlerin hatası bu ikinci türdendir. Ancak ictihadın ehil olmayan birinden sâdır olması, müctehidin incelemesini tamamlamadan karar vermesi, hakkında kesin delil bulunan bir konuda ictihad etmesi veya ictihadında kesin bir delile muhalefet etmiş olması durumunda hatanın söz konusu olabileceğini bu grup usulcüler de kabul etmektedir.

Müctehidlerden sadece birinin doğruyu tutturmuş olacağı görüşünde olan muhattıe grubu, hakkında nas bulunmayan

meselede Allah Teâlâ'nın muayyen bir hükmü olduğunda görüş birliği içindedir. Ancak aralarında bu hükme delâlet eden bir delil bulunup bulunmadığında, delil bulunduğunu kabul edenler de bu delilin mahiyetinde farklı düşünürler. Kimileri bu yönde bir delil ve emâre bulunmadığını, bu muayyen hükmün tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibi olduğunu ve bu hükmü tesadüfen bulan kişinin iki ecir, bulamayan kişinin ise gayreti ve talebi sebebiyle tek ecir alacağını ileri sürmüşlerdir. İctihadı, Allah'ın matlûbu bilmeye götürecek bir delil koymadığı olayların hükümlerini bilme çabası olarak tanımlayan ve bu tür konularda matlûbu tutturmakla değil olanca gücü ortaya koymak ve galip zanna ulaşmakla mükellef olunduğunu ifade eden sözleri Cessâs'ın bu görüşe meylettiği izlenimini vermektedir (*el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, IV, 11-12). Bu hükme delâlet eden bir delil bulunduğunu ileri sürenler ise bu delilin kesin mi yoksa zannî mi olduğunda ayrılmışlardır. Delilin kesin olduğunu öne sürenler, müctehidin doğruyu tutturmakla mükellef olduğunda birleşseler de bu başarılamadığında o ictihadî hükmün ve müctehidin nasıl bir müeyyideye muhatap olacağında ihtilâf etmişlerdir. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî en uçta olmak üzere Ebû Bekir el-Esam ile İbn Uleyye'nin bu grupta olduğu ve Hanefîler'den Ebû Mansûr ile Şâfiîler'den İbn Ebû Hüreyre'nin de buna meylettiği belirtilir. Delilin zannîliğini ileri sürenler de müctehidin bunu tutturmakla mükellef olup olmadığında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları, delilin kapalılığı ve gizliliği sebebiyle müctehidin bunu tutturmakla mükellef olmadığını, bundan dolayı mâzur ve me'cûr olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre müctehid başlangıç itibariyle isabetli, sonuç itibariyle hatalıdır. Yani ictihad ederek üzerine düşeni yapması bakımından musîb, fakat talep ettiği hadisenin hükmü konusunda hatalıdır. Rüstüğfenî ve Pezdevî'nin de dahil olduğu fakihlerin çoğunluğunun görüşü budur. Diğer bir grup usulcü ise müctehidin bu zannî delili aramakla emredildiği, hata etmesi durumunda ise me'cûr olmayacağı, ancak kendisinden günahın kaldırıldığı görüşündedir (Şîrâzî, *et-Tebṣıra*, s. 498-499; Sirâceddin el-Urmevî, II, 290-297; Abdülaziz el-Buhârî, IV, 1138-1142).

Muhattıenin gerekçeleri genelde nakil ağırlıklı olup onlara göre Kur'an'da Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'ın bir davada ayrı ayrı hüküm verip de bundan birinin isabetli olduğuna işaret edilmesi (el-Enbiyâ 21/78-79), istinbat ehlinin ve ilimde rüsûh sahiplerinin bilgisine yapılan atıflar (Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/83), ihtilâf ve ayrılığın kötülenmesi (Âl-i İmrân 3/103, 105; el-Enfâl 8/46; Hûd 11/118), ayrıca hâkimin ictihadda isabet ederse iki, hata ederse bir ecir alacağına ilişkin hadis (yk. bk.) doğrunun tek olduğunu göstermektedir. Muhattıenin en sağlam gerekçesi olarak kabul edilen sahâbe icmâı ise sahâbenin hatadan sakınma konusundaki söz ve tutumlarından ibarettir. Onların re'yi doğru-yanlış ikilemi içinde görüp kendi re'yleriyle ilgili olarak doğru ise Allah'tan, yanlış ise kendilerinden veya şeytandan bilinmesini istemeleri böyledir.

c) İctihadın Nakzı. İctihadın nakzı ile önceki bir ictihadın hükmünün geçersiz sayılması kastedilir. Farklı ictihadlardan her birinin ictihad olmak bakımından eşitliği kabul edildiğinden usulüne uygun yapılmış ictihad gerek müctehid gerek hâkim gerekse müftü tarafından yapılmış olsun kural olarak başka bir ictihadla nakzedilemez. Ancak bir müctehidde gerçekleşen ictihad değişikliğinin bazı sonuçları olabilmektedir (geniş bilgi için bk. Vehbe ez-Zühaylî, sy. 5 [1992], s. 40-57). Bunun ilk sonucu müctehidin yeni ictihadına göre hareket etme yükümlülüğüdür. Meselâ muhâleanın fesih olduğunu savunan bir müctehid, karısıyla üç defa muhâlea yaptıktan sonra ictihadı muhâleanın talâk olduğu yönünde değişmişse karısından ayrılmak durumundadır; artık onu kendi ictihadına aykırı olarak nikâhı altında tutması câiz olmaz. Aynı şekilde ictihadını değiştiren bir müftünün fetvasıyla hareket eden mukallidin durumu ise tartışmalıdır. Sahih kabul edilen görüşe göre, tıpkı kıble konusunda taklid ettiği kişinin ictihadının namaz esnasında değişmesi durumunda olduğu gibi bu adamın da karısından ayrılması gerekir. Yargılama hukuku açısından durum daha farklıdır. Aynı örnekte hâkim, muhâleanın fesih olduğu görüşünü savunup üç defa muhâleaya hüküm verdikten sonra kanaati değişse hâkimin önceki hükmüne göre evliliklerini sürdüren eşlerin arası ayrılamaz ve nikâhın sahihliği yönünde verilen önceki hüküm nakzedilemez. Çünkü önceki ictihad nakzedilecek olursa daha sonra bu nakzın da nakzedilmesi durumu ortaya çıkabilir; böylece hukukî istikrar ve emniyet kaybolur. Bundan dolayıdır ki yargıda ictihadın ictihadla nakzolunmayacağı kabul edilmiştir (*Mecelle*, md. 16). Hâkimin ictihadî konulardaki hükmünün o konuda daha önceden mevcut olan görüş ayrılığını ortadan kaldıracağı şeklindeki anlayış da bu prensiple ilgilidir. Hatta Gazzâlî'ye göre, kusurlu davranmış olmaması şartıyla nassa aykırı hüküm veren hâkim, tıpkı abdestli olduğunu sanan mükellef örneğinde olduğu gibi bilmezliğinin devamı şartıyla musîbdir ve hükmü bozulamaz.

d) Müctehidin Başkasını Taklidi. İctihadını tamamlamış ve bir hüküm hakkında zann-ı gālib oluşturmuş bir müctehidin kendi düşüncesini terkedip farklı görüşteki birinin ictihadına göre amel etmesinin câiz olmadığında görüş birliği bulunmakla birlikte ictihad edebilecek kapasitede olan birinin ictihad etmeyerek başka birini taklid etmesinin hükmü konusunda farklı görüşler vardır. Bu tartışma, sonra gelen müctehidlerin sahâbe müctehidlerini taklid etmesinin hükmü konusuyla da irtibatlıdır. Iraklı fakihlerin çoğunluğu, gerek fetva verdiği gerekse kendisiyle ilgili konularda bir âlimin başka bir âlimi taklid edebileceği, bazı âlimler de fetva verdiği konularda değil kendine has konularda başka bir âlimi taklid etmesinin câiz olduğu görüşündedir. Hanefîler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, bir âlimin sadece kendisinden daha âlim gördüğü birini taklid edebileceğini, fakat kendine denk veya kendinden daha aşağı birini taklid edemeyeceğini söyler. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Meselâ Bâkıllânî, bir müctehidin sahâbeyi ve sahâbeden sonra gelenleri taklid edemeyeceği şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Gazzâlî'nin eğilimi de bu yöndedir. Müctehidin kendisinden daha âlim olan birini taklid etmesi konusunda da Gazzâlî aynı yaklaşımını sürdürür. Ona göre vâcip olan düşünmek ve akıl yürütmektir. Bu akıl yürütmenin sonunda kişi, kendisinden daha âlim olan kişinin görüşüne uygun bir zan elde etmişse mesele ortadan kalkmış olur. Eğer daha âlim olan kişinin görüşüne aykırı bir zan elde etmişse bu takdirde diğerinin daha âlim olmasının bir önemi yoktur ve esasen bu durumda daha âlim olan kişinin görüşü bu âlim nezdinde zayıflamış olmaktadır. Hanbelîler mutlak müctehidin, gerekli bilgileri özümsemiş olması sebebiyle karşılaştığı bir meseleyi kimsenin yardımı olmaksızın kendi başına çözebilecek potansiyel ve kapasiteye sahip olmasının mantıkî sonucu olarak vaktin darlığına, genişliğine bakılmaksızın başkasını taklid edemeyeceğini ve üzerinde kafa yormadığı bir şeyle fetva veremeyeceğini öne sürmüşler-

dir. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Süfyân es-Sevrî'nin bir âlimin başka bir âlimi taklid edebileceği görüşünde oldukları nakledilir.

8. İctihadın Sürekliliği Meselesi ve İctihad Hareketleri. Naslarla hayatın dinamizmi ve sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıyı dengeli bir şekilde kurabilmek için bunu sağlayacak olan ictihad faaliyetinin her dönem ve toplumda canlı bir şekilde sürdürülmesine duyulan ihtiyaç açıktır. Ancak mezheplerin teşekkülü ve fıkıhlarının tedvin edilmesiyle birlikte ictihadın ilk geniş anlamının daraldığı ve mevcut müdevvenatın tatbikinden ibaret hale geldiği de bilinmektedir. Joseph Schacht'ın tesbitine göre, III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar ictihad hususunda bir kısıtlama bulunmazken bu tarihlerden itibaren sadece önceki müctehidlerin ictihad ehliyetine sahip oldukları yönünde yaygınlaşmaya başlayan anlayış IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren genel bir kabule dönüşmüş ve artık bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır. Bu husus literatürde "ictihad kapısının kapanması" tabiriyle ifade edilir.

İctihad kapısının kapanması tartışması, mezheplerin teşekkül edip genel kabul görerek yerleşmesi ve taklid olgusuyla yakından ilgilidir. Genellikle mezhep kurucusu imamlar, kendi ictihad usullerini kendilerinin oluşturması ve şeriatın tamamında ictihad edip fetva verebilecek durumda olmaları bakımından mutlak müctehid olarak tanınırlar. Kendi usulünü oluşturma ve şer'î konuların tamamında fetva verme özelliğinin mutlak müctehidin ayırt edici özelliği olarak alınması, başarılacak işin klasik dönem açısından zorluğu dikkate alınırsa mutlak ictihad kapısının kapanması düşüncesinin de başlangıcı sayılabilir. Çünkü III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren o dönemlerde hâkim perspektif açısından usul konularına ilişkin söylenebilecek yeni pek fazla bir şeyin kalmadığı açıktır. Nitekim ictihad etme fikrine o dönemlerde ulaşabilen ve ilk defa usul oluşturma girişiminde bulunan Şîa âlimleri bile inanç ilkelerindeki farklılıktan kaynaklanan birkaç husus dışında alternatif bir usul oluşturmayı başaramamış ve birçok konuda Mu'tezile'nin Bağdat veya Basra ekolünün veya Sünnî ekollerin etkisinde kalmıştır.

İctihad kapısının kapanması meselesinin ilk işaretleri, belli dönem veya kişilerden sonra o zamana kadar mevcut olan görüşler arasından seçip almanın (ihtiyâr) câiz olup olmadığı tartışmasında bulunmaktadır. Bu meyanda Hanefî âlimleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer'den sonra; Bekir b. Alâ el-Kuşeyrî el-Mâlikî, muhtemelen Mâlik'i kastederek 200 (816) yılından sonra; bazıları Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Vekî' b. Cerrâh ve İbnü'l-Mübârek'ten, bazıları da Şâfiî'den sonra ihtiyârın câiz olmadığını ileri sürmüşler ve bu suretle 200 (816) yılından sonra ihtiyârın câiz olmadığı görüşü yaygınlık kazanmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 275-277). İbn Hazm'ın tesbitine göre yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başlayan taklid III. (IX.) yüzyılın başından itibaren yaygınlaşmış ve mezhep imamları taklid edilmeye başlanmıştır (*el-İḥkâm*, VI, 142, 146). Bu tesbite katılan İbn Kayyim de aynı dönemlerden itibaren bir müctehidin peşinden giderek onun fetvalarını şâriin naslarını yerine koyma ve hatta onları nasların önüne alma ve taklidle yetinme âdetinin ortaya çıktığını söyler (*İʿlâmü'l-muvakḳıʿîn*, II, 263). İçinde müctehid gelmeyen bir asrın bulunmasının mümkün olup olmayacağı, literatürdeki ifadesiyle "hulüv meselesi" de bu anlayışlarla birlikte gündeme gelmiş olmalıdır.

İctihad kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Çağdaş araştırmacıların birçoğu tarafından ictihad kapısının kapanmasını hazırlayan sebepler konusunda yapılan tesbitlerin özünü, özellikle tâbiîn döneminden itibaren görülen ve sistematik olarak sürdürülen ictihad anlayış ve faaliyetlerinin sonucunda belli ekollerin doğup kurumlaşması olgusu teşkil etmektedir. Rivayetlere göre, daha çok III. (IX.) yüzyılın sonları ile IV. (X.) yüzyılın başlarında yaşamış bazı âlimler tarafından dile getirilen, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren ihtiyârın artık câiz olmadığı ve mutlak ictihad hakkına sadece benzerleri artık gelmeyecek olan ilk dönemin büyük âlimlerinin sahip olduğu şeklindeki anlayışın, ictihadın devam etmesine gerek bulunmadığı düşüncesiyle ilişkili olduğu açık olmakla birlikte bu kapının kapandığı kanaatine götürüp götürmediği açık değildir. Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönemlerde oldukça dinamik bir seyir takip eden serbest akıl yürütme (re'y) faaliyetinin Şâfiî tarafından dizginlenerek yerine sistematik akıl yürütmenin (kıyas) ikame edilmesi, Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grubun öncülük ettiği, Şîa ve Zâhirîler tarafından da takip edilen re'y karşıtı bir eğilimin ortaya çıkması ve icmâ teorisinin yerleşmesi, ictihad kapısının kapanması sürecinde önemli etkilere sahip olmuştur. Fıkhın siyasî iktidardan bağımsız bir teşekkül seyri takip etmesi, hukukî hayatın istikrarını sağlamak üzere o alanda bir kontrol mekanizması oluşturma ihtiyacını hissettirmiş ve fakihleri özellikle siyasî istismarın önünü kapatmak için bu tür tedbirler almaya itmiş olabilir. İstikrar düşüncesiyle kadılık ve müftülük görevlerinin yaygın kabul gören dört mezhebe mensup âlimlere verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın birçok mahfilde bid'atçılıktan başlayan bir dizi suçlamaya muhatap olması, ayrıca "fesâdü'z-zamân" diye ifade edilen durumun, yani bid'atların ve insanların dünyaya düşkünlüklerinin artmasının nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı endişesi de ictihad faaliyetinin durması ve durdurulması yönündeki kanaatin yerleşmesinde rol oynamış olmalıdır (bu konuda bk. Karaman, s. 169-191).

Son dönemde Muhammed İkbal gibi düşünürler, bu anlayışın yerleşmesinde ictihad yapacak kimsede aranan şartların oldukça mükemmel ve katı bir hale getirilmesinin etkisi üzerinde durmakta iseler de özellikle ictihad kapısının kapalı olduğu iddia edilen dönemlerde yaşayan Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Gazzâlî gibi usulcülerin müctehidde aradığı şartların kolay ulaşılabilir olması bu kanaatin gerçeği yansıtmadığını gösterir. Nitekim Fazlurrahman, ictihadın uygulamada inkâr edilmesinin görünürde aşırı derecede güç olan niteliklerin değil, İslâm ümmetinin birliğini ve dayanışmasını sağlamak için ortaya konulmuş muhtemel yasal yapıya süreklilik verme arzusunun bir sonucu olduğu görüşündedir. İctihad kapısının kapandığı görüşüne katılmayan çağdaş araştırmacılardan Vâil b. Hallâk da (Wael b. Hallaq) ictihad yapabilecek seviyedeki fakihlerin hemen her devirde mevcut olduğu, teşekkül döneminden sonra fürû-i fıkhı geliştirmek üzere ictihad faaliyetinin meselede ictihad, tahrîc, tercih gibi değişik düzeylerde devam ettiği, V. (XI.) yüzyıla kadar ictihad kapısının kapandığına dair bir ifadeye rastlanmadığı ve ictihad kapısının kapanması veya müctehidin bulunmaması konusunda süregelen bir görüş ayrılığının da bu yönde bir icmâ oluşmasını engellediği gibi gerekçelerden hareketle ictihad kapısının kapandığı iddiasının isabetsizliğini ve müc-

tehidin bulunup bulunmadığı tartışmasının teorik düzeyde kaldığını öne sürmüştür. Bu görüş, birçok çağdaş İslâm âlimi ve araştırmacısı tarafından da paylaşılmakta, yeni bir mezhep için yeni usuller koymaya mâtuf, yani klasik anlatımıyla mutlak ictihadın kapandığı benimsenmekle birlikte tahkîku'l-menât ictihadı, mukayyed ictihad, meselede ictihad gibi faaliyetlerin değişik düzeylerde hemen hemen aralıksız olarak devam ettiği, ileri dönem fakihlerinin de bu yönüyle öncekilerden geri kalmadığı ifade edilmektedir (Sava Paşa, I, 110-115; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 73-75).

İctihad kapısı meselesiyle yakından ilgili olan bir konu da her asırda müctehidin bulunmasının zorunlu olup olmadığı tartışmasıdır. Her mezhep içinde karşı görüş sahipleri bulunsa da Hanbelîler dışındaki âlimler müctehidsiz bir asrın bulunmasını genelde mümkün görürler. Çoğunluk bu konuda, "Allah ilmi çekip almaz, fakat âlimleri yavaş yavaş çekip alır; âlim kalmayınca insanlar cahil önderler edinip onlara sorarlar, onlar da fetva verirler ve böylece hem sapar hem saptırırlar" hadisini (Buhârî, "ʿİlim", 34; Müslim, "ʿİlim", 13), karşı görüş sahipleri de ictihadın sürekliliği fikrine gerekçe olarak, "Ümmetimden bir grup daima hak üzere bulunacak" (Buhârî, "İʿtişâm", 10; Müslim, "İmâre", 170-174) ve, "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerini tecdid edecek birini gönderecektir" (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 1; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 208) meâlindeki hadisleri kullanmışlardır. Süyûtî, *er-Red ʿalâ men aḫlede ile'l-arż ve cehile enne'l-ictihâde fî külli ʿaṣrin farż* adlı eserinde (Beyrut 1403/1983) tartışmanın tarafları ve gerekçeleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Çoğunluk müctehidsiz asır olabilir derken bununla yeni bir usul oluşturacak şekilde mutlak ictihad faaliyetinde bulunmayı kastetmiş ve bu anlamda mutlak müctehid bulunmadığını erken devirlerden itibaren dile getirmiştir. Hatta Zerkeşî, genel kabule mazhar olan dört mezhebin usulü dışında ictihad etmenin artık câiz olmadığı görüşündedir (*el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, VI, 209). Eğer Hanbelîler, müctehidsiz asır olmaz sözüyle belirtilen anlamda mutlak müctehidin her asırda bulunabileceğini kastediyorlarsa birkaç münferit çıkış dışında Hanbelî mezhebi tarihinde bunu gerçekleştiren kimse olmamıştır. İbn Teymiyye, her ne kadar sonrakiler tarafından mutlak müctehid olarak tavsif edilse de kendisinin böyle bir iddiası yoktur. Bu noktada Tûfî'nin çıkışının perspektif açısından orijinal olduğu ve bağımsız bir mezhep haline gelemese bile etkilerinin günümüze kadar uzandığı söylenebilir. Ayrıca Şâfiî fakihlerinden İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin es-Sübkî ve İbn Dakīkul'îd gibi âlimlerin çağdaşları veya sonrakiler tarafından mutlak müctehid olarak nitelendirildiğini de belirtmek gerekir.

Yaklaşık VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yeniden mutlak ictihad ihtiyacı müslüman âlimlerin gündemine girmiş ve çekingen bir biçimde de olsa bu ihtiyaç dile getirilmeye ve bu yönde bir söylem oluşmaya başlamıştır. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Takıyyüddin es-Sübkî bu söylemin başta gelen mimarlarındandır. İbn Teymiyye'nin çıkışı, hemen hemen sonraki dönemlerdeki ıslah projelerinin hepsinin referans noktasını teşkil etmiştir. Bu bilginler kökleşen mezhep ayırımını yumuşatmayı, başka mezheplerden istifadenin yollarını açmayı hedeflemişler ve bu yolda önemli bir adım olarak temel amaçlara ve naslara uygun bir çözümün başka bir mezhep tarafından ortaya konulmuş olmasını onun kabul edilmesine engel teşkil etmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

XIX. yüzyılda Muhammed Abduh gibi yenilikçiler, İslâm'ın öz itibariyle modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyele sahip olduğunu, İslâm dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerinin başında ictihad kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek yeniden ictihad çağrısı yapmışlardır. Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslûp taşıyan ve İslâm'ın şer'î ahkâmının bütün zaman ve mekânlarda geçerliliğini ispat gayesini güden bu yeniden ictihad ve ıslah projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terkedilip Kur'an ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelerden hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslâm'ın yeterliliğini gösterme düşüncesi oluşturmaktaydı. Bu çağrı İslâm dünyasının birçok bölgesinde yankı buldu. Bu söylemi sahiplenen aydınlar müstakil ictihadın sadece önceki nesillerin hakkı olmadığını, dinle hayat arası uyumu sağlayabilmek için bunun bir hak olmaktan öte üzerlerine düşen dinî bir yükümlülük olduğunu dile getiriyorlardı. Ancak o dönemdeki bu ictihad çağrısının içeriğinin herkes tarafından farklı şekilde doldurulduğunu, kiminin bununla fıkhî ictihadı, kiminin de bunu aşan bir anlamı kastettiğini belirtmek gerekir. Aynı çizgide ve felsefî derinliği ağır basan bir ictihad çağrısı yapan Muhammed İkbal de mutlak anlamıyla ictihadı İslâm düşüncesinde hareket ve tecdidin mihveri olarak görür. Ona göre fakihler ictihadın bu türüne öyle kayıtlar getirmişlerdir ki bunların bir şahısta gerçekleşmesi mümkün değildir. Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesi, sûfîliğin yayılması gibi birçok sebebe bağlanabilecek olan düşünme tembelliğine rağmen İslâm düşüncesi İkbal'e göre güçlü tecdid potansiyelini İbn Teymiyye'nin şahsında göstermiştir. Yeni nesilden müslüman yenilikçilerin fıkhî esasları kendi özel tecrübeleri ve değişen hayat şartları doğrultusunda tekrar yorumlamaları meşrû olduğu kadar gereklidir de.

İslâm dünyasının son yüzyılında, ictihada yapılan bu vurguyu aşırı bulan ve geleneksel anlayışlarla bu yeni yönelişlerin arasını birleştirmeye çalışan bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bu eğilim, gerçek ve modern anlamda ictihad yerine geleneksel ictihadlar içinden uygun olanları seçip alma, yeni karşılaşılan problemleri ise "kolektif ictihad" yoluyla çözme yanlısıdır. Ancak buna, geleneksel yaklaşımlardan "uygun" olanın seçilip alınması yaklaşımının dünyanın yaşadığı dönüşümü göz ardı etmesi ve metodolojik olmaması sebebiyle gerçekçi ve kalıcı çözümler getirmekten uzak olduğu, meydanı donuk taklitçilere ve ehliyetsiz tahrifçilere bırakmamak gayesini de taşıyan kolektif ictihad söyleminin ise özgüven eksikliği hissini açığa vurması yanında ictihadın mahiyetine aykırı olduğu ve açılmaya çalışılan ictihad kapısını yeniden kapatma potansiyelini içinde taşıdığı şeklinde itirazlar yapılabilmektedir. Bu tartışmalar sebebiyledir ki günümüz İslâm dünyasında ictihad konusunda yapılan araştırma ve yayınların sayısının giderek arttığı ve bu alanda zengin bir literatürün oluştuğu görülür (bunların bir kısmı için bk. bibl.). Her ne kadar bu yayınlar, klasik teorinin tahlili ve ictihadın işlevi konusunda farklı eğilimleri barındıran bir çeşitlilik taşıyorsa da netice itibariyle dinin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir arayışın ürünü olduğundan çağdaş dinî düşüncenin oluşumuna katkı sağlayacak niteliktedir.

Klasik ictihad teorisinin ictihad ehliyetini erişilmesi güç şartlara bağladığı, ah-

kâmın değişmesine imkân vermeyecek bir donuklukta olduğu, bu anlayışın belli bir dönemden sonra ictihad kapısının kapanmasına yol açtığı ve artık bu dönemden itibaren bütün çabayı mevcut hükümleri uygulamaya veya yeni karşılaşılan olayları öncekilerin öngördüğü çerçevede çözmeye yönelttiği öne sürülmüştür. Bu tesbitin haklılık taşıyan yönleri bulunsa da İslâm dünyasının bu alanda karşılaştığı sıkıntılarda asıl sorumlunun ictihad anlayışının kendisi olduğunu göstermeye yetmez. Mesele, ictihad teorisinin yapısıyla değil günümüz İslâm dünyasında naslarla sosyal olgu, dinle hukuk arasındaki ilişki, klasik fıkıh öğretisini anlamada yöntem, toplumsal yarar ve gerçekliğe dayalı yasama çabalarının meşruiyeti, hukukun oluşumunda dinin katkı tarzı, ferdin ve beşerî iradenin rolü gibi temel konularda kavramsal çerçevelerin ve metodolojinin yeterince olgunlaşmamış ve ictihadın bu süreçteki vazgeçilmez katkısının göz ardı edilmiş olmasıyla daha yakından ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "ʿİlim", 34, "İʿtişâm", 10, 13, 21; Müslim, "Akżıye", 15, "İmâre", 170-174, "ʿİlim", 13; İbn Mâce, "Fiten", 8; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 1, "Akżıye", 11; Tirmizî, "Aḥkâm", 3; Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut 1393/1973, VII, 265, 298-299; a.mlf., *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 19-20, 39, 509-510; Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, III, 30-31, 233-234, 239-244, 387-388; IV, 9-13, 17, 23, 273-384; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, XVII, 270, 278, 282, 296-300, 326-327; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Halîl Meys), Beyrut 1983, II, 207, 230-232, 240, 243-244, 357-400; İbn Hazm, *el-İḥkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, II, 89; V, 70-86, 121-141; VI, 16-59, 118-119, 125, 142, 146, 152; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36-38, 133-151; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344, I, 208; Bâcî, *İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 707-730; Şîrâzî, *el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh*, Beyrut 1405/1985, s. 127-134; a.mlf., *et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1403/1983, s. 496-509, 519-525; Cüveynî, *et-Telḫîṣ* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 395-401; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uṣûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 10, 127; II, 90-92, 95-96, 109, 129, 144-145, 200, 378; Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl*, Bulak 1324, I, 316; II, 229, 233-234, 264, 278-288, 350-387; Kelvezânî, *et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, III, 412; IV, 307-393; İbn Rüşd el-Ced, *el-Muḳaddimât*, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), I, 14-23; İbn Berhân, *el-Vüṣûl ile'l-uṣûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 337-382; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uṣûl* (nşr. Abdülmelik es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 1049-1063; İbn Rüşd el-Hafîd, *eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 137-146; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥṣûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1401/1981, II/3, s. 7-128; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm* (nşr. Seyyid el-Cemîlî), Beyrut 1986, IV, 169-225; Nâsıhuddin İbnü'l-Hanbelî, *Aḳyisetü'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ Muḥammed* (nşr. Ahmed Hasan Câbir – Ali Ahmed el-Hatîb), Kahire 1393/1973, s. 75-76; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni'ṣ-Ṣalâḥ* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, I, 21-41, 203; İbnü'l-Hâcib, *Müntehe'l-vüṣûl*, Beyrut 1405/1985, s. 209; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, II, 281-297; Karâfî, *Şerḥu Tenḳîḥi'l-fuṣûl* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 429-444; a.mlf., *el-Furûḳ*, Kahire 1347, II, 100-110; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüṣûl*, Beyrut 1405/1984, III, 260-299; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1986, II, 169-175; Tûfî, *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, III, 357, 575-649; Hillî, *Mebâdi'ü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl* (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Kum 1404, s. 240-250; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 1134-1152; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Ḳavâʿidü'l-uṣûl ve meʿâḳıdü'l-fuṣûl* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1986, s. 43-45; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muḫtaṣar* (nşr. M. Mazhar Bekā), Cidde 1406/1986, I, 14, 18-26; III, 288-349, 362-365; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn*, I, 39, 43-45; II, 230, 263, 275-279; Adudüddin el-Îcî, *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ*, Bulak 1316, II, 289-304; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Naṣbü'r-râye* |baskı yeri yok| 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 23; Takıyyüddin es-Sübkî – Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc*, Beyrut 1404/1984, II, 246-275; Teftâzânî, *et-Telvîḥ fî ḥaḳâ'iḳı't-Tenḳîḥ*, Kahire 1377/1957, II, 117-118; Zerkeşî, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ* (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, V, 13; VI, 197-269; Molla Fenârî, *Fuṣûlü'l-bedâyiʿ*, İstanbul 1289, II, 415-436; İbnü'l-Hümâm, *et-Taḥrîr* (İbn Emîrü'l-Hâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr* içinde), Bulak 1316, III, 291-340; İbn Emîrü'l-Hâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*, Bulak 1316, III, 306, 307-308, 348; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uṣûl*, İstanbul 1308, s. 365-370; Süyûtî, *Taḳrîrü'l-istinâd fî tefsîri'l-ictihâd* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 33-37, 48, 63-66; İbnü'n-Neccâr, *Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Nezîh Hammâd), Dımaşk 1980, I, 42; IV, 457-527, 545; Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, IV, 89-243; Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâ'*, II, 64-65, 350-351; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtiḥu'r-raḥamût* (Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ* içinde), Bulak 1324, II, 362, 366, 368; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, Beyrut 1979, s. 250-264; *Mecelle*, md. 14, 16; Sıddîk Hasan Han, *Muḫtaṣaru Ḥuṣûli'l-me'mûl min ʿilmi'l-uṣûl*, Kahire 1406/1985, s. 115-118; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 110-115; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 69-75; a.mlf., "Idjtihād", *EI²* (İng.), III, 1026-1027; Abdülcelîl Îsâ, *İctihâdü'r-Resûl*, Küveyt 1389/1969; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara 1975; Muhammed Bahrülulûm, *el-İctihâd: Uṣûlühû ve aḥkâmüh*, Beyrut 1397/1977; Seyyid Abdüllatîf Kessâb, *Eḍvâ' ḥavle ḳażıyyeti'l-ictihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Kahire 1404/1984; Abdülkerîm el-Hatîb, *Seddü bâbi'l-ictihâd vemâ terettebe ʿaleyh*, Beyrut 1405/1984; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985; a.mlf., *İctihâdü'r-Resûl*, Beyrut 1405/1985; M. Fethî ed-Dirînî, *el-Menâhicü'l-uṣûliyye fi'l-ictihâd bi'r-re'y fi't-teşrîʿi'l-İslâmî*, Dımaşk 1985; Abdülmün'im Ahmed en-Nemr, *el-İctihâd*, Kahire 1987; Mehdî Feyzullah, *el-İctihâd ve'l-manṭıḳu'l-fıḳhî fi'l-İslâm*, Beyrut 1987; M. Sâlih Mûsâ Hüseyin, *el-İctihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1989; Yûsuf Kardâvî, *el-İctihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Küveyt 1410/1989; Muhammed b. İbrâhim, *el-İctihâd ve ḳażâya'l-ʿaṣr*, Tunus 1990; Al-Haj Moinuddin Ahmed, *The Urgency of Ijtihad*, New Delhi 1992; Ömer Muhtâr el-Kādî, *İḥyâ'ü'l-ictihâd fi'ş-şeḳāfeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1414/1993; Tāhā Jābir al-Alvānī, *Ijtihād*, Herndon 1993; a.mlf., "The Crisis in Fiqh and the Methodology of Ijtihad", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, VIII/2, Herndon 1991, s. 317-337; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 157, 176; Eric Chaumont, "Ijtihād et histoire en Islam sunnite classique selon quelques juristes et quelques théologiens", *Islamic Law: Theory and Practice* (ed. R. Gleave – E. Kermeli), London - New York 1997, s. 7-23; a.mlf., "La problematique classique de l'ijtihād et la question de l'ictihad du prophète: Ijtihad, Wahy et 'Isme", *St.I*, LXXV (1992), s. 105-139; Ahmad Hasan, "Early Modes of Ijtihād: Ra'y, Qıyās and Istihsān", *IS*, VI/1 (1967), s. 47-79; Abdulkadir Şener, "İslâm Hukukunda Rey ve İctihad", *AÜİFD*, XIX (1973), s. 123-132; a.mlf., "İctimai Usul-i Fıkh Tartışmaları", *AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 231-247; Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: Theory of Ijtihād", *The American Journal of Comparative Law*, XXVI, Berkeley 1978, s. 199-212; a.mlf., "Ijtihād", *ER*, VII, 90-92; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *IJMES*, XVI (1984), s. 3-41; a.mlf., "On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and Gate of Ijtihad", *St.I*, LXIII (1986), s. 129-141; Saâd Ghrab, "L'iğtihâd ou l'effort de rénovation continue en Islam", *Islamochristiana*, XI, Roma 1985, s. 135-154; Subhî Sâlih, "Mecâlâtü'l-ictihâd fi'l-müctemaʿi'l-ʿaṣrî", *el-Akademiyye*, sy. 3, Rabat 1986, s. 45-92; M. Sellâm Medkûr, "Ehemmiyyetü istişmâri'l-ḫıṭaṭi'l-menheciyye fî ʿameliyyeti ictihâd", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXII/1, İslamâbâd 1987, s. 5-26; Abd Halîl, "el-İctihâdü'l-cemâʿî ve ehemmiyyetühû fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs", *Dirâsât*, XIV/10, Amman 1987, s. 109-235; Vehbe ez-Zühaylî, "Teġayyürü'l-ictihâd", *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-ʿArabiyye*, sy. 5, Dübey 1413/1992, s. 40-57; Rahimin Affandi Abd. Rahim, "The Historical Development of the Shīʿī Doctrine of Ijtihād", *HI*, XVII/4 (1994), s. 11-26; Osman Taştan, "İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi", *İslâmiyât*, I/3, Ankara 1998, s. 73-91; D. B. Macdonald, "İctihad", *İA*, V/2, s. 927-928; Ahmed Pâketçi – Ebü'l-Kāsım Gürcî, "İctihâd", *DMBİ*, VI, 599-611; Aron Zysow, "Ejtehād", *EIr.*, VIII, 281-286.

 H. YUNUS APAYDIN